

المثل العَقْلِيَّةُ لِلْأَطْوَنِيَّةِ

حَقَّقَهُ وَعَلَّقَ عَلَيْهِ
عَبْدُ الرَّحْمَنِ بَدَوِي

النَّاسِخِر

دَارُ الْقَلَمِ
بيروت - لبنان

وكالة المطبوعات
الكويت

المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة
نصوص وترجمات لمؤلفين شرقيين ، المجلد رقم ١٢

المثل العَقَلِيَّةُ لِأَفْلَاطُونِ

حققه وقَدَّم له

جسار محمد بدوي

البَتَّامَةُ
مَطْبَعَةُ دَارِ الْكِتَابِ الْمِصْرِيَّةِ
١٩٤٧

فهرس الكتاب

| صفحة | |
|--------|---------------------|
| ٦١ - ٧ | تصدير عام |
| ٢ - ١ | مقدمة المؤلف |

الفصل الأول

في المثل الأفلاطونية

| | |
|---------|---|
| ١٥ - ٥ | المبحث الأول في حدّ المثال وعدّ المذاهب فيه |
| ٤٣ - ١٦ | المبحث الثاني في ذكر حجج القائلين بوجود المثل ، وأجوبة القائلين بدهائها عن تلك الحجج |
| ٤٦ - ٤٤ | المبحث الثالث في ذكر أدلة القائلين بوجود المثل في التعليمات دون الطبيعات |
| ٤٧ | المبحث الرابع في أدلة القائلين بوجود المثل في الطبيعات دون التعليمات |
| ٦٥ - ٤٨ | المبحث الخامس في أدلة النافين لوجود المثل مطلقا في الطبيعات والتعليمات جميعا ، وأجوبتها |
| ٨١ - ٦٦ | المبحث السادس في أدلة القائلين بوجود أرباب الأنواع ، والأنواع الجسدية ، ومع أصحاب الإشراق |
| ٨٢ | المبحث السابع في أن المثال بعم كل كُتَّة |

الفصل الثاني

في المثل المعلقة

| | |
|---------|---|
| ٨٨ - ٨٥ | المبحث الأول في شرح حقيقة المثال المعلق وكيفيه |
|---------|---|

| | | |
|--|--------|----------|
| المبحث الثاني | | ٨٩ - ١٠٦ |
| في الاستدلال على وجود عام المثل المطلق | | |

| | | |
|---|--------|-----------|
| المبحث الثالث | | ١٠٧ - ١١٥ |
| فيا يمكن أن يحتاج به هل نفي المثل المعلقة بالبناء على أصول المشائين | | |
| وذكر أجوبتها بالبناء على أصول الإشرافيين | | |

الفصل الثالث

في أن الوجود المطلق يمكن أن يكون واجب الوجود بذاته باعتبار ماهيته ، لا باعتبار جزئياته كما هو المذهب المسمى بالتوحيد في عرف بعض الصوفية

| | | |
|---|--------|-----------|
| المبحث الأول | | ١١٩ - ١٣٢ |
| فيا يمكن أن يستدل به على امتناع كون الوجود المطلق واجب الوجود بذاته | | |
| المبحث الثاني | | ١٣٣ - ١٤٥ |
| فيا يمكن أن يحتاج به على أن الوجود المطلق يحتمل أن يكون واجب الوجود بذاته | | |

ملحق

| | | |
|---|--------|-----------|
| (١) رسالة في المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة والفرق بينهما ، لقصاب باشي زاده | | ١٥٠ - ١٥٢ |
| (٢) رسالة في تحقيق المثل الأفلاطونية ، لبيوك زاده | | ١٥٣ - ١٥٤ |
| فهرس الأعلام الواردة في النص | | ١٥٥ - ١٥٧ |
| فهرست أسماء الكتب الواردة في النص | | ١٥٨ |

تصدير عام

لئن كان أرسطو قد احتلَّ مركزَ السيادة في الفكر العربي في أطواره الأولى إلى أن كاد يصير وحده صاحب التأثير فيه في القرنين الرابع والخامس ، فإنه لم يكن ثمت ما يدعو إلى استمرار هذه السيادة مدى طويلا : سواء من ناحية مذهبه ، ومن جانب الذين تلقوه . فروح مذهبه كانت بعيدة عن إشباع نوازع الروح الحضارية العربية ، لأن روح هذا المذهب ذات طابع يوناني خالص ، فكان في الواقع أقرب تمثيلا للروح اليونانية من أفلاطون الذي سرى في مذهبه دمٌ شرقٍ أو شبهُ شرقٍ . ومن هنا كان أفلاطون ذا رَحيْمٍ ماسيةٍ بالفكر الشرق ، ومنه الروحُ العربية . وأولئك الذين تلقوا التراثَ الأرسطي بشُّراحه كانوا بزوحهم بعيدين عن الروح اليونانية ، فلم يطلبوا روح أرسطو حين طلبوه بقدر ما تعلقوا بنتائج فكره المنطقي العلمي . وآية ذلك أن أرسطو نفسه لم يستطع الظفر بحق المواطن في الحضارة العربية إلا بعد أن طُعْمَ بدماءِ أفلاطونية وأفلوطينية .

وهنا قد يتساءل المرء ، وله الحق ، : إذا كان مانذهب إليه صحيحا ، فلماذا لم يُحدث أفلاطونُ تأثيره الكامل منذ البداية ؟ ولماذا سَرَّطَن ما اكتسحه أرسطو ؟ والجواب عن هذا السؤال يسير : ذلك أن الدور الذي يمكن أفلاطونَ وأضرابه أن يؤثروا فيه غيرُ الدور الذي يمكن أرسطو ومن على شاكلته أن يكون لهم نفوذ فيه مبسوط . فأفلاطون يحدث أثره المسيطر في أدوار الابتكار والخصب الروحي ، لأن تأثيره من باطن ، بمعنى

أنه يهب المنفعل عنه قوةً مولدةً لأفكارٍ جديدة ومذاهب جديدة ، بينما أثر أرسطو يظهر في أدوار العقم والتقليد والتحصيل والعرض التفصيلي للآراء ، لأن تأثيره من خارج ، إذ يقدم النتائج إليك مُعدّة من قبل دون أن يجعلك تنفعل وإياه من باطن . فأولئك الذين يطلبون من المتقدمين مجرد قوة دافعة مُلهمة ، لانتائج مُعدّة حاضرة ، يتعلقون بأفلاطون . وهؤلاء الذين ينشدون مذاهب ناجزة يتخذونها تقليداً وتحصيلاً ، فلا يكون عملهم معها إلا مجرد الشرح والتفصيل والتحليل ، يلجأون إلى أرسطو .

والشاهد على هذا في الفكرين العربي والغربي في العصر الوسيط . ففي لحظة اليقظة الأولى للروح ، حيث يكون ثمت دافع إلى الابتكار : إما عن شعور حقيقى بقوة باطنة ، أو عن وهم يُحَيِّل إلى أصحابه شيئاً منها — نرى أفلاطون الملهم المهيمن . ففي الفكر الغربى كانت هذه اللحظة ممثلة في جان اسكوت إاريجن ، لهذا كان فكره في الواقع أكبر فكر في العصر الوسيط الأوروبى خصبا وجدة . وفي الفكر العربى تمثلت تلك اللحظة في أبى بكر محمد ابن زكريا الرازى ، أعظم شخصية فكرية في الحضارة العربية كلها جرأة وأصالة .

بيد أنه يحدث دائماً ، عند ما يكون هذا الشعور بالقوة الباطنة غير حقيقى ، أن تتلو هذه اللحظة لحظة تحصيل وتمثّل دون ابتكار ولا تجديد . ففي الغرب ما لبثت هذه الموجة الخصبية الأولى — عند أريجن وأنسلم — أن غاضت وتلتها موجة التحصيل والتنظيم المذهبى والعرض التفصيلى ، وهى التى نجدها ممثلة بتمام نضوجها عند القديس توما الأكوينى . كذلك عند العرب جاءت الموجة الجارفة التى بلغت أوجها عند ابن سينا .

والانتقال بين كلتا المحظتين قد تمّ في الغرب على يد القديس بونافيتورا ،
وعند العرب على يد الفارابي : فكلاهما مزيج من التأثير بأفلاطون
وأرسطو . حتى إذا مضى عصر التحصيل واستأنفت الروح الحضارية
شعورها بقواها الذاتية الحصبة ، استعاد أفلاطون مركز الصدارة وتغنى
أرسطو طالس . وهذا حدث في الحضارة الأوربية في عصر النهضة لما أن
بعثت الأفلاطونية تسق طريقها الظافر مرة أخرى بعد أن ران على روحها
أرسطو طوال العصر الوسيط ؛ وحدث نظيره في الحضارة العربية عند
المهروردي والإشراقيين عاقبة . ومن هنا كانت فلسفة أو حكمة الإشراق
بمثابة النزعة الإنسانية الحقيقية في الفكر العربي ، كما بنا هذا في موضع آخر^(١) .

فمنذ عهد المهروردي المقتول (٥٨٧ هـ = ١١٩١ م) اتخذ الفكر
العربي اتجاهًا جديدًا كان رد فعل قوى ضد تيار الأرسططالية الذي ساد
في القرنين السابقين . والمهروردي نفسه — شأنه شأن من يوجد عند نقطة
التحول الفكري الحاسمة — قد مرّ بالدورين معا في تطوره الروحي : الدور
الأرسطي ، ثم الدور الأفلاطوني الذي كانت له السيادة النهائية . فالأول
يتمثل في مصنفات صدر الشباب ، وهي خصوصاً : « التلويحات »
و « اللحات » ، ومن قبلها « الألواح المادية » الذي ألفه في أيام الصبا ؛
والثاني يتمثل في « حكمة الإشراق » على وجه التخصيص ؛ ويمثل فترة
الانتقال بين الدورين كتاب « المقاومات » و « المشارع والمطارحات » .
ومن هنا ابتدأت هذه التفرقة الرئيسية بين : « الحكماء الإشراقيين » وبين

(١) راجع كتابنا : « الإنسانية والوجودية في الفكر العربي » ، المحاضرة الأولى

وخصوصاً ص ٦٣ ؛ القاهرة سنة ١٩٤٧ .

« الحكاء المشائين » ، والأولون رئيسهم أفلاطون ، والآخرون رئيسهم أرسطو^(١) . ولهذا يقول السهروردي بكل صراحة : « إمام الحكمة ورئيسنا أفلاطن^(٢) ، صاحب الأيد والنور » . ولا نستطيع بحال من الأحوال أن ندخل ابن سينا في هذا التيار الأفلاطوني ، فلا يزال حكم تليو على هذه « الحكمة الشرقية » المزعومة لابن سينا قائما ، وهو أنها لا تفتقر في شيء عن المشائية وعن بقية فكر ابن سينا المتأثر كل التأثر بالمشائية ؛ وهو حكم يتأيد اليوم أكثر فأكثر بما نعرفه عما يقصده ابن سينا من « المشريقين » ، وهم المشاؤون الشرقيون خصوصا الذين كانوا في بغداد على عهده ومن قبله بقليل^(٣) . وليس في « الإشارات والتنبهات » ، حتى في قسمها الأخير الذي يُهاب به عادة في مثل هذا الموضع للتدليل على تطور فكر ابن سينا نحو الحكمة غير المشائية أو الشرقية الحقيقية ، أعنى الإشراقية — نقول ليس فيها حقا تأثير أفلاطوني واضح من نوع مانجده فعلا عند السهروردي وبقية الإشراقيين .

(١) راجع « تعريفات » الجرجاني : « الحكاء الإشراقيون : رئيسهم أفلاطون ؛ الحكاء المشاؤون : رئيسهم أرسطو » (ص ٨٢ ، القاهرة سنة ١٣٥٧ هـ = سنة ١٩٣٨ م ، تحت المادة) .

(٢) السهروردي : « حكمة الإشراق » ، طبع حجر بطهران سنة ١٣١٣ هـ = سنة ١٨٩٥ م ، ص ١٦ ص ١٣ — ١٥ .

(٣) راجع كتابنا : « أرسطو عند العرب » ، القاهرة سنة ١٩٤٧ ، خصوصا الصدرى ؛ ورأى تليو هو الذى ترجمناه فى كتابنا : « التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية » ، ط ٢ ، القاهرة سنة ١٩٤٦ ص ٢٤٥ — ٢٩٦ ، ومن الذين عالجوا هذه المشكلة أخيرا دون أن يدلوها برأى واضح هزى كوربان فى مقصده نشرته لمؤلفات السهروردي : « مجموعة فى الحكمة الإلهية » من مصنفات شباب الدين يحيى بن جيش السهروردي ، عني بتصحيحه ه . كوربين ، المجلد الأول ، استانبول ، مطبعة المعارف سنة ١٩٤٥ ، التشرىات الإسلامية لجمعية المستشرقين الألمانية ، رقم ١/١٦ ص XXXVIII — XXXIX من المقدمة الفرنسية .

وعلى هذا ، فالتيار الأفلاطوني الحقيقي هو ذلك الذي بدأه السهروردي
المقتول في القرن السادس الهجري واستمر حتى بلغ أوجه النهائي عند
مُلا صدرا شيرازي المعروف بالصدر (أو صدر الدين) الشيرازي (المتوفى
سنة ١٠٥٠ هـ = سنة ١٦٤٠ م) والداماد محمد بن باقر بن شمس الدين
الاستراباذي (المتوفى سنة ١٠٤٠ هـ = ١٦٣٠ م) .

أما الإرهاصات التمهيدية له فنجدها أولاً عند محمد بن زكريا الرازي
(المتوفى حوالي سنة ٣٢٠ هـ = سنة ٩٣٢ م) الذي يذكر عنه صاعد
الأندلسي أنه : « كان شديد الانحراف عن أرسطاطاليس وعائباً له
في مفارقة معلمه أفلاطون وغيره من متقدمي الفلاسفة في كثير من آرائهم ،
وكان يزعم أنه (أي أرسطو) أفسد الفلسفة وغير كثيراً من أصولها » ؛
ثم يعضي صاعد في تفسير سبب انحراف الرازي عن أرسطاطاليس فيظن
أنه ما أحقَّ الرازي « على أرسطاطاليس وحذاه إلى تنقصه إلا ما أباه
أرسطاطاليس ودان به الرازي مما ضمنه كتابه في « العلم الإلهي » وكتابيه
في « الطب الروحاني » وغير ذلك من كتبه الدالة على استحسانه لمذهب التنوية
في الإشراك ، ولآراء البراهمة في إبطال النبوة ، ولاعتقاد عوام الصابئة
<في> التناسخ . ولو أن الرازي وفقه الله للرشد ، وحجب إليه نصّر الحق
لوصف أرسطاطاليس بأنه مخصّ آراء الفلاسفة (في المطبوع : الفلسفة)
ونخل مذاهب الحكماء ، فنفى خبثها ، وأسقط غثها ، وانتقى لبابها ، واصطفى
خيارها ، فاعتقد منها ما توجه العقول السليمة وتراه البصائر النافذة وتدين به
النفوس الطيبة ، وأصبح إمام الحكماء وجامع فضائل العلماء^(١) » . ومن

(١) « طبقات الأمم » للقاضي أبي القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأنديلي (المتوفى
سنة ٤٦٢ هـ = سنة ١٠٦٩ م) ، نشرة لويس شيخو ، بيروت سنة ١٩١٢ ، ص ٣٣ .

الطبيعى أن نجد صاعدا يقف هذا الموقف في الذب عن أرسطو ، لأننا لا نزال في القرن الخامس الهجرى قبل أن يولد التيار الأفلاطونى الحقيقى . وإنا لنجد كذلك في المناظرة التى جرت بين أبى بكر الرازى وبين أبى حاتم الرازى أن الأول يُصرّح بأنه قد أخذ بقول أفلاطون في نظرية المكان ، وتجنّاف عن قول أرسطاطاليس ، ويأخذ على خصمه تشبثه بقول أرسطو^(١) . بيد أننا لا نستطيع أن نحدّد بالدقة عناصر هذه الأفلاطونية الـرازية ، لفقرنا في المصادر عنه ، ولو قدر وبق لنا كتاب « العلم الإلهى » وأمثاله لاستطعنا أن نقوم بهذا العمل ذى الأهمية الكبرى في تاريخ الأفلاطونية في الحضارة العربية ، لهذا نكتفى بهذا القدر في الحديث عن أفلاطونية الرازى ، لا لفقر فيها ، بل لفقدان المصادر ، وفي نفوسنا حسرة بالغة .

ثم تم الانتقال من هذه الهزّة الأفلاطونية المبكرة إلى الأرسطية على يد الفارابى . ولعله كان على شعور واضح بأنه هذا المعبر ، كما يتبين من رسالته في « الجمع بين رأيى الحكيمين » : أفلاطون وأرسطو . ففيها حاول التوفيق بينهما بطريقة ساذجة سطحية في أكثر الأحيان ، لكنها على كل حال مفيدة من ناحية تاريخ الأفكار ونفوذ التأثير الأفلاطونى والتأثير الأرسطى في عالم الفكر العربى . ذلك أنه يعتمد في هذا التوفيق على التأويل للألفاظ والمعانى ، أكثر من اعتماده على روح المذهب عند كليهما . على أن الفارابى قد صرح بهذا المسلك ، فقال : « إن الغرض المقصود من مقالتنا هذه إيضاح الطرق التى إذا سلكها طالب الحق لم يضل فيها وأمكنه الوقوف

(١) راجع : « رسائل فلسفية لأبى بكر محمد بن زكريا الرازى » ، جمعها وصحّحها ب .

كراوس ، ج ١ ص ١٨٢ ، ص ٣٠٧ ؛ القاهرة سنة ١٩٣٩ .

على حقيقته بأقاول هذين الحكيمين من أن يخبر عن سواء السبيل الى ما تُخَيِّلُه الألفاظُ المُشْكِلَةُ^(١) . ولن نستطيع هنا الخوض في بيان هذا التوفيق أو « الجمع بين رأيي الحكيمين » ، بل نرجئه الى بحث آخر عن « الأفلاطونية عند العرب » . وإنما نجتزئ هنا بالإشارة الى تعرض الفارابي في تلك المقالة لمسألة الصور أو المثل ، وبيانه لرأى أفلاطون وهو أنه « في كثير من أقاويله يوصي الى أن للوجودات صوراً مجردة في عالم الإله ، وربما يسميها المثل الإلهية ، وأنها لا تَدْرُوْلا تَفْسُدُ ، ولكنها باقية ؛ وأن الذي يَدْرُوْلا يفسد إنما هي هذه الموجودات التي هي كائنة . وأرسطو ذكر في حروفه فيما بعد الطبيعة (أى في كتاب الحروف ، أى « ما بعد الطبيعة ») كلاماً شنع فيه على القائلين بالمثل والصور التي يقال إنها موجودة قائمة في عالم الإله غير فاسدة^(٢) . ثم يستعرض حجج أرسطو كما عرضها خصوصاً في مقالة الألف الكبرى ومقالتي المو والنو من كتاب « ما بعد الطبيعة » .

ولكى يقوم بالتوفيق بينهما في هذه المسألة ، مسألة المثل أو الصور، يشير الى ما هنالك من آراء تنسب الى أرسطو وفيها ما يؤذن باعتقاده بالمثل فيقول : « وقد نجد أن أرسطو في كتابه في الروبوية المعروف : « أثولوجيا » يثبت الصور الروحانية ويصرح بأنها موجودة في عالم الروبوية » . وهنا

(١) « المجموع من مؤلفات أبي نصر الفارابي » : « كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين » ،

ص ٣٢ ، القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ م .

(٢) لاحظ الحفظ واللباقة في التعبير حتى يستطيع بهذا التخفيف أن يوفق بين أرسطو وأفلاطون في هذه المسألة الصير فيها التوفيق .

(٣) المرجع السالف ، ص ٢١ — ص ٣٢ .

يعرج على المشكلة الدقيقة ، مشكلة التناقض بين ما فى كتاب « أنولوجيا » وما فى بقية كتب أرسطو ، فىرى أن الأمر فيها لا يخلو من خصال ثلاث : إما أن أرسطو ناقض نفسه ؛ وإما أن يكون بعض هذه الآراء لأرسطو والبعض الآخر ليس له ؛ « وإما أن يكون لها معانٍ وتأويلات تتفق بواطنها وإن اختلف ظواهرها ، فتتطابق عند ذلك وتتفق » (ص ٣٢) . وهو يستبعد الفرضين الأول والثانى ، ولا يبقى إلا على الثالث لأنه هو المتفق مع منهجه فى هذا الجمع والتوفيق بين رأيي أرسطو وأفلاطون . ولو كان الفارابى تعمق الفرض الثانى ، وهو أن يكون بعض الكتب منحولا لأرسطو غير صحيح النسبة إليه ، إذا لكان قد أدى خدمة تاريخية كبرى كان سيكون لها أخطر الأثر فى تطور الفكر العربى من بعده . لكنه استبعد هذا الفرض بطريقة عامة فقال : « وأما أن بعضها لأرسطو وبعضها ليس له فهو أبعدُ جدا ، إذ الكتب الناطقة بتلك الأقاويل أشهر من أن يُظنَّ ببعضها أنه منحول » . وبهذه اللهجة القاطعة قضى الفارابى على فرض خِصْبٍ لو حققه لكان سيكون له ما شئتَ من آثار . أترى كان فى إشارة الفارابى هذه — ولو أنه قطع الشك فيها — مانبه ابن سينا بفعله يقول : « على ما فى « أنولوجيا » من المَطْمَئِنِّ^(١) ؟ لعل الجواب أن يكون بالإيجاب . وعلى كل حال فسنعرض لهذه المسألة تفصيلا فى بحثنا عن « الأفلاطونية عند العرب » .

على أن الفارابى مع إبقائه على الفرض الثالث وحده ، وهو تأويل أقوال أفلاطون وأرسطو بما يوفق بينهما ، لم يبحث فى هذا الفرض تفصيلا ، بل اكتفى بكلمات عابرة غامضة لا تدل على شئ واضح .

(١) راجع كتابنا : « أرسطو عند العرب » ، ص ١٢١ وتعليق ٢؛ القاهرة سنة ١٩٤٧ .

والنتيجة الإجمالية التي تستخلص من توفيق الفارابى هذا أنه كان توفيقا غير مُوفَّق ، خصوصا في جانب أفلاطون . لهذا لم يكن له أثره مطلقا في توجيه الفكر العربى في العصر التالى (بقية القرن الرابع ثم القرن الخامس) نحو التأثير بكليهما ؛ استغفر الله ! فان إخفاقه في هذا التوفيق لعله أن يكون قد حمل المفكرين العرب على اليأس نهائيا من الجمع بين هذين الحكيمين غير القابلين للجمع ، فكان عليهم أن يختاروا بينهما : فإما أفلاطون ، وإما أرسطو . وكان اختيارهما للناس فى تلك الفترة نتيجة طبيعية لزعة التحصيل والعرض والفصيل ، وللعقم الروحى وامتناع الأصالة والابتكار عند أولئك المفكرين الذين شهدتهم تلك الفترة . لهذا كانت محاولة الفارابى هذه إخفاقا مزدوجا شديعا ، وإبذانا باندحار الأفلاطونية إلى حين ، وانتصار المشائية انتصارا حاسما فى القرنين الرابع والخامس ، بل السادس ، حتى حان قطاف ثمار الحركة الهجومية المضادة التى قام بها السهروردى .

ولنشرع الآن فى بيان تطوّر نظرية المثل أو الصور فى الفكر العربى . أما الفارابى فقد كان أرسطى النزعة ، فكان يرى أن وجود الكليات « إنما يكون بوجود الأشخاص . فوجودها إذا بالعرض . ولست أعنى بقولى هذا أن الكليات هى أعراض ، فيلزم أن تكون كليات الجواهر أعراضا ، لكن أقول إن وجودها بالفعل على الإطلاق إنما هو بالعرض ^(١) . ومعنى هذا أنه لاوجود للكليات بالفعل ، وإنما وجودها بالعرض بوصفها ماهيات ؛ وإنما الوجود الحقيقى لها فى الأشخاص أى الأفراد المشتركين فى الماهية . وهذا موقف أرسطى لاشك فيه .

(١) الفارابى : « المسائل الفلسفية والأجوبة عنها » ، فى « المجموع من مؤلفات الفارابى » ، ص ٩٤ تحت رقم ١٠ ؛ القاهرة ١٣٢٥ هـ = ١٩٠٧ م .

وابن سينا يقبه عين الاتجاه . فقد تعرض لمناقشة المثل الأفلاطونية بالتفصيل في كتاب « الشفاء » في فصل عقده « لاقتصاص مذاهب الحكماء الأقدمين في المثل ومبادئ التعليمات » ، وفي فصل آخر يتلوه « في إبطال القول بالتعليمات والمثل ^(١) » .

ففي الفصل الأول يبدأ ببيان السبب في اضطراب المذهب في المثل عند أفلاطون ومعلمه سقراط ثم عند تلاميذ أفلاطون مثل اسبوسسيوس واكسينوقراطس ، قائلا إن التطور التاريخي في الاشتغال بالفلسفة قد تم بالانتقال من البحث في الطبيعي إلى البحث في التعليمي ثم الإلهي . « وكانت لهم انتقالات من بعضها إلى بعض غير سديدة . وأول ما انتقلوا عن المحسوس إلى المعقول تشوشوا ، فظن قوم أن القسمة توجب وجود شيتين في كل شيء كإنسانين في معنى الإنسانية : إنسان فاسد محسوس ، وإنسان معقول مفارق أبدى لا يتغير . وجعلوا لكل واحد منهما وجودا : فسموا الموجود المفارق موجودا مثاليا ، وجعلوا لكل واحد من الأمور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة وإياها تتلقى العقول ، إذ كان المعقول أمرا لا يفسد ، وكل محسوس من هذه فهو فاسد . وجعلوا العلوم والبراهين تتحو نحو هذه وإياها تتناول » (ص ٥٥٦) . ثم أخذ يقسم أصحاب هذا الرأي إلى فريقين : فريق أفلاطون ومعلمه سقراط اللذين كانا « يفرطان في هذا الرأي ويقولان إن للإنسانية معنى واحدا موجودا يشترك فيه الأشخاص (في المطبوع : الأشخاص) ويبقى مع بطلانها ، وليس هو المعنى

(١) ابن سينا : « الشفاء » ، ج ٢ ص ٥٥٥ - ص ٥٦٦ ، المقالة السابعة من جملة

الإلهيات ، الفصل ٣٢ ، طبع إيران سنة ١٣٠٣ هـ .

المحسوس المتكثر الفاسد . فهو إذن المعنى المعقول المفارق » . وفريق آخر ، هو فريق اسبوسيسيوس واكسنوقراطس ، « لم يُرد لها هذه الصورة مُفارقة ، بل لمبادئها ، وجعلوا الأمور التعليمية التي تفارق بالحدود مستحقّة للفارقة بالوجود ، وجعلوا ما لا يفارق بالحد من الصور الطبيعية لا يفارق بالذات ، وجعلوا الصور الطبيعية إنما تتولد بمقارنة تلك الصور التعليمية للمادة ، كالتقدير فإنه معنى تعليمي ، فإذا قارن المادة صار قُطوسة وصار معنى طبيعيا ، وكان للتقدير من حيث هو تعليمي أن يفارق ، ولم يكن له من حيث هو طبيعي أن يفارق » . ثم أخذ في تفصيل رأيي الفريقين فقال : « وأما أفلاطون فأكثر ميله إلى أن الصور هي المفارقة ، وأما التعليمات فإنها عنده معاني بين الصور والماديات ، فإنها ، وإن فارقت في الحد ، فليس يجوز أن يكون عنده بُعد قائم لافي مادة ، لأنه يكون : إما متناهيا ، أو غير متناه ؛ فإن كان غير متناه ، وذلك [٥٥٧] يلحقه لأنه مجرد طبيعته ، كان حينئذ كل بُعد غير متناه ؛ فإن لحقه لأنه مجرد عن المادة ، كانت المادة مفيدة للحصر والصورة ؛ وكلا الوجهين محال ؛ بل وجود بُعد غير متناه محال . وإن كان متناهيا ، فانحصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس إلا لانفعال عَرْض له من خارج لالنفس طبيعته ، ولن تنفعل الصورة إلا لماداتها ؛ فتكون مفارقة وغير مفارقة ؛ وهذا محال ، فيجب أن تكون متوسطة » .

وعرض ابن سينا هنا لرأي أفلاطون دقيق . فإن أفلاطون في اتجاهه الأعم قد جعل التعليمات المثالية طبقة مستقلة إن عن الصور أو المثل بالمعنى الحقيقي ، أو عن موضوعات التعليمات . فكما أورده أرسطو (« الأخلاق إلى نيقوماخوس » ، م ١ ف ٤ ص ١٠٩٦ س ١٧ وما يليه)

لم يكن أفلاطون يعترف بوجود صورٍ للأمور التي فيها متقدم ومتأخر، ومنها الأعداد والأشكال . وعلى هذا فليس تمت صورة أو مثال للعدد والشكل . وإنما الصور توجد للنماذج التي تتكون عليها الأعداد والأشكال . ولهذا فإن التعليميات في مرتبة وسط بين الصور والماديات . وإذا كان أفلاطون في تطوره في الدور الأخير قد ازداد عناية بمكانة التعليميات وأهميتها، فإنه في أرجح الآراء لم ينته إلى القول بالهوية التامة بين الصور والأعداد وإن أوشك أن يبلغ هذه الدرجة^(١) . ومن هنا كان ابن سينا دقيقاً في قوله : « وأما أفلاطون فأكثر ميله إلى أن الصور ... » ؛ ومن الواضح كذلك أنه إنما عرف مذهب أفلاطون في الصور من نقد أرسطو وعرضه، وأرسطو أهم مصادرنا في بيان الصلة بين الصور والأعداد عند أفلاطون، وهذا يفسر لنا اهتمام المفكرين العرب بهذه المسألة اهتماماً بالغاً .

ثم إن نص ابن سينا هنا يثير مشكلة تنبه لها مؤلف رسالتنا هذه ، « رسالة المثل العقالية الأفلاطونية » ، وهي أن ابن سينا ذكر في برهان منطق « الشفاء » أن أفلاطون يقول بوجود المثل للتعليميات والطبيعات معا ، بينما هو في هذا النص الذي اقتبسناه من إلهيات « الشفاء » يقول إن أفلاطون قال بوجود المثل للطبيعات دون التعليميات . ويحل المؤلف هذه المشكلة بقوله : « إن لأفلاطون قولين : أحدهما أن المثل يشمل الأمور التعليمية والطبيعية جميعاً . وثانيها أنه خاص بالأمور الطبيعية دون التعليمية . ولهذا جعل الشيخ (ابن سينا) في نقل الرأي الثاني أكثر ميل أفلاطون إليه ، لا كل ميله إليه » (راجع بعد ص ٨ من النص) .

(١) راجع في هذا آيات : « أفلاطون » ط ٢ ، ص ١٥٨ - ص ١٦٢ ؛ القاهرة

وفى هذا مايدل على مدى معرفة العرب بفكر أفلاطون على ما فيه تعارض ، وإن لم يحاولوا رفع هذا التعارض على أساس تاريخي .

أما الفريق الآخر الذى أثرت فيه نزعة فيثاغورية بارزة فإن أصحابه « جعلوا مبادئ الأمور الطبيعية أمورا تعليمية ، وجعلوها المعقولات بالحقيقة ، وجعلوها المفارقات بالحقيقة ؛ وذكروا أنهم إذا جردوا الأحوال الجسمانية عن المادة لم تَبَقْ إلا أعظاما وأشكالا وأعدادا » . ويفسر ذلك بأن يقسم المقولات التسع إلى قسمين : قسم مادى ، وقسم غير مادى ؛ والأول يشمل الكيف والإضافة والملك ؛ والثانى يشمل الأين والمتى والوضع ؛ أما الفعل والانفعال فهما من قبيل المبادئ . وإذن بجمع « ما ليس بكى فهو متعلق بالمادة ، والمتعلق بالمادة مبدؤه ما ليس يتعلق بالمادة ، فتكون التعليمات هى المبادئ ، وتكون هى المعقولات بالحقيقة ، وسائر ذلك غير معقول » . وهذه الأمور التعليمية معقولة لذاتها ، فهى بالنال مفارقة . ثم يشير ابن سينا إلى التفرقة بين مذهب هؤلاء الأفلاطونيين وبين مذهب الفيثاغوريين ، وهى أن هؤلاء الأخيرين ، وإن جعلوا الأعداد مبادئ ، فإنهم لم يجعلوها مفارقة ، بل ركبوا كل شىء من الوحدة والثنائية ، وجعلوا الوحدة فى حيز الخير والحصر ، بينما جعلوا الثنائية فى حيز غير الحصر والشر ؛ ويقصد بالحصر هنا المتناهى ، وبغير الحصر اللامتناهى ، أعنى أنهم قالوا عن الوحدة إنها متناهية أو محدودة ، بينما الثنائية (dyade) لامتناهية أولا محدودة . ثم يستمر فى بيان نظرية الأعداد عند الفيثاغوريين وكيف تشعبت إلى مذاهب خصوصا فيما يتصل بترتيب العدد التعليمي .

وبعد هذا العرض يأخذ فى نقد هذه النظرية فى العدد التعليمي ، فيرجع الغلط فيها من جانبهم إلى أسباب خمسة : الأول أنهم توهموا من تجريد

الشيء مما يقتضيه به من اعتبارات أنه مجرد قائم بذاته ، مفارق بطبعه ، مع أن الأمر أمر اعتبار لشيء مجرد عما يقارنه ، لا أنه هو كذلك في ذاته . وهذا السبب هو الذي كثيرا ما يذكره أرسطو في نقده لمنهج الأفلاطونيين في البحث ، إذ يفرق بين البرهان بطريقة منطقية (logikös) وبين البرهان بطريقة طبيعية (phusikös) : الأول يقوم على اعتبارات من التجريد والتعميم ، والثاني يقوم وفقا للواقع بكل علاقاته الحقيقية^(١) . فتبعا للفلسفة التصورية الديالكتيكية الأفلاطونية ، يدرك العقل التصورات موجودة وحدها ، وإذن فهي مفارقة .

والسبب الثاني أنهم أخطأوا في إدراك معنى الواحد ، وذلك أنهم لم يفرقوا بين الوحدة الشخصية والوحدة غير المشخصة ؛ فإن أرادوا « بالإنسانية معنى واحدا بالوحدة العددية فهو ممنوع ، وإن (أرادوا) الوحدة النوعية فلا يصح التجزؤ ، لأن ما لم يتشخص لم يتجزؤ » كما قال مُلا أولياء في شرحه على هذا الموضع (ص ٥٥٩) ، ومعناه أن الوحدة النوعية لا تجزؤ فيها ما لم تتشخص في أفراد ، ولا يمكن أن يقال : الإنسانية واحدة بالوحدة العددية لأنها لا تقبل الكم ، وإنما الذي يقبل ذلك الأفراد الداخلون تحتها .

والثالث أنهم لم يعرفوا أن الإنسان في ذاته ومن حيث هو إنسان هو إنسان فقط ، فلا يمكن أن يقال عنه إنه واحد أو كثير . إذ نحن في هذه

(١) راجع : ليون روبان ، « النظرية الأفلاطونية في الصور والأعداد وفقا لـ أرسطو » ،

ص ٢٦ ، تعليق ٢٢ ؛ باريس سنة ١٩٠٨ - L. Robin; *La Théorie platonicienne des Idées et des nombres, d'après Aristote.*

الحالة ننظر إليه في ذاته يَنْصُ النظر عن كل اعتبار ، وعلى هذا فلا مدخل للوحدة أو الكثرة هنا إذن .

والراجح أنهم فهموا من قولنا إن الإنسانية توجد دائماً باقيةً أنه قول بإنسانية واحدة أو كثيرة . « وإنما كان يَكُون هذا لو كان قولنا : « الإنسانية » ، و « إنسانية واحدة أو كثيرة » معنى واحداً (في المطبوع : واحد) . ولذا لا يجب أن محسبوا أنهم إذا سلموا لأنفسهم أن الإنسانية باقية فقد لزمهم أن الإنسانية الواحدة بعينها باقية ، حتى يضعوا لإنسانية أزلية » (ص ٥٦٠) . وتفسير هذا أن البقاء هو للنوع مُثَلًا في أفرادهِ ، والنوع على هذا الوصف لا يفتى ؛ وإذن فالإنسانية — بمعنى النوع الإنساني مُثَلًا في أفرادهِ — باقية توجد دائماً لكن لا مدخل في هذا للوحدة أو الكثرة .

والخامس والأخير أنهم ظنوا أنه لما « كانت الأمور المادية معلولة ، وكانت التعليميات مفارقة ، فيجب أن تكون عللها التعليميات لا محالة » ، وهذا غير صحيح ، بل ربما كانت عللها جواهر أخرى من غير المقولات التسع .

تلك هي المجج الخمس التي يسوقها ابن سينا لإبطال القول بالمثل أو الصور . والطابع السائد فيها هو الذي أشرنا إليه في السبب الأول ، ثم فكرة الوحدة وعدم إدراكهم لحقيقتها .

ثم يأخذ في نقد أو « إبطال القول بالتعليميات » . ولأننا نعلم أن عند أفلاطون ثلاثة أنواع من الأعداد : الأعداد المحسوسة ، وليست لها حقيقة ذاتية ؛ والأعداد التعاليمية ، ولكل واحد منها ماهية وحقيقة لأنه قابل للحد ،

بيد أن هذا الحد يتكرر بالنسبة إلى عدد غير محدود من النسخ ؛ ثم أخيرا الأعداد الصورية (نسبة إلى الصور) أو الأعداد — الصور ، وماهيتها خاصة ، فردية ، واحدة بالعدد ، فهي في الواقع جواهر حقيقية ، لكل منها حقيقته الذاتية الخاصة ؛ ومن هنا كانت الأعداد التعليمية تقبل الجمع والطرح بين بعضها وبعض لأن الوحدات فيها لا تفترق عن بعضها بعضا ، بينما الأعداد — الصور لا تقبل شيئا من هذا ، ولذا يطلق عليها أنها « غير قابلة للجمع فيما بينها ^(١) » .

يرى ابن سينا في هذا النقد أنه « إن كان في التعليمات تعليمى مفارق للتعليمى المحسوس ، فإما أن لا يكون في المحسوس تعليمى آلتة ، أو يكون . فإن لم يكن في المحسوس تعليمى ، وجب أن لا يكون مريع ولا مدور ولا معدود محسوس . وإذا لم يكن شيء من هذا محسوسا ، فكيف السبيل إلى إثبات وجودها ، بل إلى تخيلها ؟ ! » (ص ٥٦٠) . وابن سينا يرجع هنا إلى المعرفة الحسية في إبطاله القول بوجود تعليمى مفارق ، شأنه شأن أرسطو وبقية المشائين ؛ وهى لا تدلنا على وجود مفارق إلا إذا دلنا من قبل على وجود محسوس . ولذا يجب أن نبدأ بتوكيد وجود تعليمى محسوس . فإذا افترضنا بعد هذا وجود تعليمى مفارق ، فإما أن يكون المحسوس مطابقا للمفارق أو مباينا له . فإن كانت التعليمات المحسوسة مباينة للتعليمات المفارقة ، كانت « التعليمات المعقولة أمورا غير التى تخيلها ونعقلها ، ونحتاج في إثباتها إلى دليل مستأنف » يثبت وجودها مباشرة ، لاعن طريق

(١) راجع في هذا كله : ل . روبان ، « أفلاطون » ، ص ١٤٢ — ص ١٤٣ ؛

باريس سنة ١٩٣٨ L. Robin .

الابتداء من التعليمات المحسوسة . وعلى كل حال فإن هذا يفرض عليهم تقديم الدليل أولاً على وجودها . أما إذا كانت مطابقة لها ، فإما أن « تكون هذه التي في المحسوسات إنما صارت فيها لطبيعتها وحدها ، فكيف تفارق ماله حدّها ؟ وإما أن يكون ذلك أمراً يَعرِضُ لها بسبب من الأسباب ، وتكون هي معروضة لذلك وحدودها غير مائعة عن لحوق ذلك إياها (أى المكون في المحسوس : الشارح) ، فيكون من شأن تلك المفارقات أن تصير مادية ، ومن شأن هذه المادية أن تفارق — وهذا هو خلاف ماعقدوه وبنوا عليه أصل رأيهم » . ومعنى هذه الجملة أنه إذا كانت التعليمات المحسوسة مطابقة في الحدّ للتعليمات المعقولة ، فوقعها في المحسوس إما لطبيعتها أو لعارض عرض لها ؛ فإن كان الأول ، فكيف حدثت مفارقةٌ والحدّ واحد والحقيقة واحدة ؟ وإن كان الثانى ، لأمكن قلب الحال فيكون من شأن المادية أن تصير مفارقة ومن شأن المفارقة أن تصير مادية ، وهم لم يقولوا بهذا ؛ فلم يبق إلا الأول ، وهو يقتضى امتناع المفارقة ، أعنى وجود تعليمات مفارقة معقولة بخلاف التعليمات المحسوسة المادية .

ثم « إن هذه المادة التي مع العوارض إما أن تحتاج إلى المفارقات ، أو لا تحتاج إليها . فإن كانت تحتاج إلى المفارقات ، فإنما تحتاج إلى مفارقاتٍ غيرها لطبائعها ، فتحتاج المفارقاتُ أيضاً إلى أخرى » (ص ٥٦١) ويستمر هذا إلى غير نهاية . وإن كان احتياجها إلى المفارقات ، لا لطبائعها ، وإنما لما عرض لها ، حتى إنه « لولا هذه العوارض لما كانت تحتاج إلى مفارقاتٍ ألبتة ولا كان يجب أن يكون للمفارقات وجودٌ ألبتة » ، فإن معنى هذا أن « العارض للنشئ ، يوجب وجود أمر أقدم منه وغيّ عنه ،

ويجعل المفارقات محتاجة إليها حتى يجب لها وجود . فإن لم يكن الأمر كذلك ، بل كان وجود المفارقات يوجب وجودها مع هذا العارض ، فلم يوجب العارض في غيرها ولا يوجب في أنفسها ، والطبيعة متفقة ؟ ! « هذا بالنسبة إلى الشق الأول من الانفصال ؛ أما بالنسبة إلى الشق الثاني — وهي ألا تكون المادة مع العوارض محتاجة إلى المفارقات — فإن المفارقات لن تكون حينئذ عللا لها ولا مبادئ أولى ؛ وهناك « يلزم أن تكون هذه المفارقات ناقصة ، فإن هذا المقارن للمادة يلحقه من القوى والأفاعيل مالا يوجد للفارق » ، فما دامت هذه المفارقات ليست عللا فلا يكون لها إذن أفاعيل وآثار وإنما ستكون أشياء مجزدة ، « وكما الفرق بين شكل إنسانى ساذج (= مجزء) وبين شكل إنسانى حى فاعل ! » (الموضع نفسه) . والنتيجة لهذا إذن أنه ليس هاهنا تعليميات مفارقة تكون عللا للمادة بعوارضها .

ومن ناجية ثالثة يلاحظ أن هؤلاء القائمين بالتعليميات المفارقة المعقولة يعملون الخطوط والنقط والسطوح متجزدة ، « فالذى يجمعها في الجسم الطبيعى : طبيعة واحدة منها توجب ذلك ؟ ... أو قوى أخرى : نفس أو عقل أو بارئ ؟ ثم الخط ، كيف يتقدم الجسم التام تقدم العلل وليس هو صورته ؟ فليس الخط صورة الجسمية ولا هو فاعله ، ولا هو غايته ، بل إن كان ولا بد فالجسم التام الكامل فى الأبعاد هو الغاية للخط وغيره ؛ ولا هبولا ، بل هو شئ يلحقه من جهة ما ينتهى وينقطع » . وخلاصة هذه الحجة الناشئة أن القول بوجود المقادير التعليمية مجزدة لا يستطيع تفسير وجودها فى الجسم الطبيعى مجمعة ، فهما جمعنا من نقط فى خطوط ، وخطوط فى سطوح ، وسطوح فى أجسام ، وكانت تلك النقط

والخطوط والسطوح مجزدة ، فإنها لا يمكن أن تألف فيما بينها أولاً ، ولا أن تألف ثانياً من أجل تكوين الجسم الطبيعي ، وما هذا إلا لأنها مجزدة .

وحجة رابعة هي أننا إذا قلنا بأن الأعداد هي المبادئ لكان الاختلاف بين الموجودات اختلافاً في الكم فحسب ، « فيكون الخلاف بين الإنسان والفرس أن أحدهما أكثر ، والأقل موجود دائماً في الأكثر ، فيكون في أحدهما الآخر » . فهو يعارض فكرة رد التفاوت إلى تفاوت في الكم باسم فكرة الكيف التي تؤذن بأن التفاوت بين الأمور إنما هو بوجود كيفيات خاصة لها لا يمكن أن ترد إلى أسباب من الكم ، بل هي نسيج وحدها . أما على رأيهم فيكون التفاوت في الكم ؛ والكم متساوى الوحدات ، وإذن فالكثائت يدخل الأقل منها في الأكثر ؛ وذلك أن العدد ٣ يدخل في ٤ ، و ٤ تدخل في ٥ أو ٦ الخ . وهنا قد يعترض منهم فريق فيقول : إن الوحدات في الأعداد المختلفة مختلفة ، بمعنى أن آحاد العشرة غير آحاد الخمسة ، فلا تتركب العشرة من خمسين . لكن هذا الاعتراض مدفوع ، لأنه لو كان الأمر كذلك لما أمكن الجمع ، فإذا أضفنا ٥ إلى ١٠ لم يصبح الناتج ١٥ ؛ وهذا محال كما هو معروف مسلم به منهم . والحق أنه ليس لهم الحق في القول بتفاوتٍ في الوحدات المكوّنة لاختلاف الأعداد ، وإلا انتفى معنى الكم .

ثم إن أصحاب هذا الرأي لا يستطيعون تفسير وجود الكثرة في الوجود ، لأنه لما كانت الوحدات متساوية ، فإن تكرارها لا يمكن أن يولّد شيئاً جديداً . ثم إن « واجب الوجود بذاته لا يتكرر ولا يباين شيئاً إلا بالجوهر ، لا بالعدد » ، فكيف أمكن أن تصدر عنه الكثرة ؟

وفضلا عن هذا فإنهم يجعلون الوحدة والكثرة من الأضداد، ويعملون الواحدة أو الأخرى هي الخير والثانية هي الشر، « فكيف تُولَد من خير شرٌّ ومن شرٍّ خيرٌ، وكيف صار ازدياد الخير شرا » إذا ما عرفنا أن الكثرة متولدة عن الوحدة؟! فإذا كانت الوحدة هي الخير، فكيف يكون تكثر الخير شرا ألا وهو الكثرة؟! « فإن جعلوا كونَ الوحدة وحدةً غيرَ كونها خيرا انتقضت أصولهم كلها » (ص ٥٦٥) .

كذلك كيف يتولد الكيف من الكم؟! « كيف يتولد من الأعداد حرارة وبرودة ونقل وخفة حتى يكون عدد يوجب أن يتحرك الشيء إلى فوق، وعدد يوجب أن يتحرك الشيء إلى أسفل »؟ هذه مسائل بيّنة البطلان فلا حاجة إلى تكلف بيانها . وإذا كان قوم منهم يعملون تولد الأشياء « من عدد يطابق كيفية ويوجد معها »، فإن المبادئ لن تكون إذن الأعداد « بل أعدادٌ كميّاتٌ وأمورا أخرى ، وهذا محال عندهم » (ص ٥٦٥) .

وتلك هي الحجج الرئيسية التي يوردها ابن سينا في هذا الفصل الثالث من المقالة السابعة من الهيات « الشفاء » . ومن الواضح أنها تلخيص لإجمالي للحجج التي ساقها أرسطو في مقالتي الموالنو من كتاب « مابعد الطبيعة » لأرسطو ، وليس فيها حجة جديدة فعلا عما ورد في كتاب أرسطو هذا ؛ كما أن اتفاقها معها من الظهور بحيث لا تحتاج إلى مزيد بيان أو مقارنة نصوص بل نكتفي بالإحالة إلى هاتين المقالتين ، خصوصا مقالة المو من الفصل ٦ إلى الفصل ٩ ، ومقالة النو من الفصل الثاني إلى تمام المقالة . يضاف إليهما مقالة الألف الكبرى في القسم المختص منها بنقد الأفلاطونيين والفيثاغوريين .

وقد تعرض ابن سينا لمسألة المثل مرة أخرى في كتابه « المبدأ والمعاد »
خصوصاً كما تصوّرها أفلاطون مما يقرب من تصوّر الإشرافيين، كما
أشار إلى هذا سيد أحمد تلميذ السيد الداماد في شرحه على « الشفاء »
(ج ٢ ص ٥٥٧ بالهامش) .

وعن ابن سينا أخذ نفع الدين الرازي (المتوفى سنة ٦٠٦ هـ = سنة
١٢٠٩ م) في كتابه « المباحث المشرقية » (ج ١ ص ١١٠ - ص ١١٣)
حيدر آباد، سنة ١٣٤٣ هـ = سنة ١٩٢٤ م) ، فلخص ما أورده ابن سينا
في « الشفاء » ؛ وأشار إلى ما أورده « الفارابي في كتاب « اتفاق رأى
الحكيمين » أنه لا خلاف بين أرسطو وأفلاطون إلا في اللفظ، لأن
الوجودات معقولة للبدأ الأول ، وذلك بأن تكون صورتها حاضرة عنده .
ولما استحال التغير على المبدأ الأول كانت تلك الصورة باقية بعيدة عن
التغير والتبدل . فلك الصور هي التي يسميها أفلاطون بالمثل^(١) ؛ ويرى
الرازي أنه على الرغم من وجاهة هذا التأويل الذي أدلى به الفارابي فإن عليه
« إقامة البرهان على إبطال المثل المفارقة » ، وهنا يورد — على طريقته
العقلية التقسيمية — براهينه على بطلانها .

يقول الفخر الرازي إنه لو كان للمثل وجودٌ خارجي ، فلما أن تكون
مشتركة بين الأفراد المحسوسة ، أو لا تكون . والأول محال ، لأن تصوّراً
مثل الإنسانية لو كانت في عمرو كما هي في زيد، لكانت كل صفة حاصلة
في زيد حاصلة لعمرو و « تكون الذات الواحدة موصوفة بالأضداد المتعاندة ،
وكل ذلك محال » (ص ١١٢) .

(١) فارن : الفارابي ، « المجموع من فلسفة الفارابي » ، ص ٣٣ - ص ٣٤ .

وإذا لم تكن مشتركة ، فذلك باطل « لأن الإنسانية المجردة إما أن تكون مساوية في الماهية النوعية للإنسانية المحسوسة ، أو لا تكون . فإن كانت مساوية لها ، لزم محالات كثيرة ، ولنذكر منها ثلاثة » ، خلاصتها (أولا) أن تكثر الماهية النوعية هو بسبب المادة وعوارضها ، وعلى هذا تكون « الإنسانية المجردة إنما تشخصت وامتازت عن سائر الأشخاص المادية المساوية لها في النوع بسبب المادة . فتلك الإنسانية ، مع أنها تكون مجردة ، تكون مادية ؛ هذا خلف » . (ثانيا) أنه لما كانت الإنسانية المعقولة والإنسانية المحسوسة « متساويتين في الماهية ، وجب أن يصح على كل واحدة منهما ما يصح على الأخرى . فيلزم أن يصح على الإنسان المحسوس أن يصير إنسانا معقولا أزليا أبديا ، وعلى الإنسان المعقول أن يصير إنسانا محسوسا فاسدا حادئا . وكل ذلك محال » . والمحال الثالث هو بعينه الذي ذكره ابن سينا في المجلة الثانية في إبطال التعليمات والمثل (« الشفاء » ، ج ٢ ص ٥٦١ ؛ راجعه قبل) ، وهو أن « الإنسان المحسوس إما أن يكون محتاجا إلى الإنسان المعقول ، أو لا يكون محتاجا إليه . فإن كان محتاجا إليه ، فتلك الحاجة : إما أن تكون لنفس ماهيته ، فيلزم منه احتياج الإنسان المعقول إلى إنسان آخر معقول لا إلى نهاية ، بل يلزم حاجة ذلك الإنسان المعقول إلى نفسه . وإن احتاج إليه ، لا لنفس ماهيته ، بل لشيء من عوارضه ، كانت عوارض الشيء توجب وجود شيء أقدم منه ، وهو محال . وإن كان الإنسان المحسوس غير محتاج إلى الإنسان المعقول ، لم تكن المفارقات عللا للحسوسات ولا مبادئ (في المطبوع : مباديا) لها » (« المباحث المشرقية » ج ١ ، ص ١١٢ - ص ١١٣) .

ثم يكرر الرازي كذلك نفس المجمة التي أوردها ابن سينا (« الشفاء » ، ج ٢ ص ٥٦١ س ١٤ - س ١٦) وعرضها من قبل ، وهي أنه يلزم « أن تكون تلك المفارقات أُنْقَصَ وأقلُّ حالاً من المُقَارِنَات . فإنا نعلم أن الشكل الإنساني الساذج أحسن من الشكل الإنساني الحي » (« المباحث المشرقية » ، ج ١ ص ١١٣ س ٣ - س ٥) . ومن الواضح هنا أن هذه المجمة لا تفهم بوضوح إلا في سياقها عند ابن سينا كما بيناه ؛ والرازي عرضها بدون هذا السياق ، بل الملاحظ أنه خلط هنا بين المثل والتعليميات المفارقة ، فعذ إبطال الواحدة هو بعينه إبطال الأخرى ، ولم يتنبه إلى وجود ما بينهما من فارق لاحظته ابن سينا فكان عرضه أدق وأعمق . على أن الرازي يشير إلى إبطاله للمفارقات بالتفصيل فيما بعد وذلك في بيانه امتناع مفارقة الصور والأعراض عن موادها ، وفيه رد غير مباشر على نظرية الصور . وعلى كل حال فليس في الرازي شيء أكثر مما في ابن سينا ، بل هو مجزء تكرار له بأسلوبه الاسكلائي القائم على التشقيق والقسمة العقلية وبرهان الخلف المتأدى بعد القسمة إلى المحال في جميع قسائمه مما يبطل الأصل المقسم .

ولعل في هذا القدر بياناً كافياً لموقف المدرسة المشائية العربية من نظرية المثل أو الصور . ومنه نبتن مدى العناية الوفيرة التي أولاهها المفكرون العرب لهذه النظرية سواء عند خصومها وعند أنصارها . وقد آن لنا أن نخوض في تطورها عند أنصارها .

قلنا إن مؤسس هذه المدرسة هو شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي (المتوفى سنة ٥٨٧ هـ = سنة ١١٩١ م) مؤسس المذهب الإشراقي في الفكر العربي . وقد تعرض لنظرية الصور خصوصاً في كتابين :

«حكمة الإشراق» (المقالة الثالثة من القسم الأول)، و«المشارع والمطارحات»^(٢). ولما كان الكتاب الأول أسبق في تأليفه من الثاني، وإن كان أعمق منه، فإننا سنبدأ به العرض.

يبدأ السهروردي بذكر حجة المشائين الرئيسية ضد الصور وهي أنه لو كانت الصور «قائمة بذاتها لما تُصوّر حلولُ شيء مما يشاركها في الحقيقة في المحل، فلا يستغنى شيءٌ منها عن المحل» (ص ٢٥٢)، فهي إذن لا توجد مفارقة. فريد السهروردي بلسان قائل يقول لهم: «ألستم اعترفم بأن صورة الجوهر تحصل في الذهن وهي عَرَض، حتى قلتم إن الشيء له وجود في الأعيان ووجود في الأذهان؟ فإذا جاز أن تحصل حقيقته الجوهرية في الذهن، وهي عَرَض، جاز أن يكون في العالم العقل الماهيات قائمة بذاتها، لها كمالية وتامة في ذاتها، ولها أصنام (= نُسخ، رسوم، صور) في هذا العالم لا تقوم بذاتها لنقصانها، فإنها كمال لغيرها، وليس لها كمال الماهيات العقلية. كما أن مثل الماهيات الخارجية عن الذهن من الجواهر تحصل في الذهن ولا تكون قائمة بذاتها، لأنها كمال أو صفة للذهن، وليس لها من الاستقلال ما للماهيات الخارجية حتى تقوم بذاتها في مثاله. ثم إن الوجود يقع بمعنى واحد على واجب الوجود وغيره، وفي واجب الوجود نفسه، وفي غيره عارض له زائد على الماهية. فيقول لكم القائل: استغناء

(١) انظر: «شرح حكمة الإشراق» لقطب الدين الشيرازي، وبهامشه تطبيقات للصدر الشيرازي، طبع جهر بلاران سنة ١٣١٣هـ = سنة ١٨٩٥م، ص ٢٥٢ — ص ٢٥٤.

(٢) السهروردي: «مجموعة في الحكمة الإلهية من مصنفات شباب الدين يحيى بن حبش السهروردي» عن تصحيحه هـ. كورين، ج ١، ص ٤٥٩ — ص ٤٦٤، استانبول سنة ١٩٤٥م.

الوجود عن ماهية ينضاف إليها إن كان لنفس الوجود فليكن الجميع كذا ، وإن كان لأمر زائد (أى على الوجود : القطب الرازى) فى واجب الوجود فهو يخالف قواعدكم ، ويلزم منه تكثر الجهات فى واجب الوجود لتركبه (من الوجود والأمر الزائد عليه المقتضى لاستغناء ذلك الوجود عن ماهية ينضاف إليها : القطب الشيرازى) ، وقد بين أنه محال ، وليس (أى استغناء وجود الواجب عن ماهية يقوم بها : القطب الشيرازى) لكونه (أى لكون ذلك الوجود : القطب الشيرازى) غير معلول . فإن عدم احتياجه إلى علة إنما كان لكونه واجبا غير ممكن ، والوجود لا يجوز أن يُفسر بسلب العلة ، فإنه إنما استغنى عن العلة لوجوبه . ثم وجوبه إن زاد على وجوده فقد تكرر ، وعاد الكلام إلى وجوبه الزائد على الوجود الذى هو صفة للوجود . وإن كان تابعا للوجود من حيث هو موجود ولازم له ، فليكن كذا فى جميع الموجودات ، وإلا يكون (أى وجوبه : القطب الشيرازى) لعله (وهو محال فى الواجب لذاته : القطب الشيرازى) . وإن كان لنفس الوجود ، فالإشكال متوجه . فيقال : إن استغناء إن كان لعين الوجود ، ففى الجميع ينبغى أن يكون كذا . فإن قال : إن وجوبه كإلية وجوده وتمايته وتأكده . وكما أن كون هذا الشيء أشد أسودية من غيره ليس بأمر زائد على الأسودية ، بل لكإل فى نفس السواد غير زائد عليه ، فكذا الوجود الواجب يمتاز عن الوجود الممكن لتأكده وتمايته . فقد أعترف ها هنا بجواز أن تكون للماهيات تمامية فى ذاتها مستغنية عن المحل وتقص نحوج إليه ، كما فى الوجود الواجب وغيره » (ص ٢٥٣ — ص ٢٥٤) .

وقد تعمدنا إيراد هذا النص الطويل بتمامه حتى نستخلص منه رأى السهروردى خالصا من شرح الشراح ، وبخاصة الصدر الشيرازى الذى لون

نظرية الإشراقين في الصور بلوني يختلف عما هي عليه عند السهروردي
بعض الاختلاف .

ولتفسير هذا النص نقول إن السهروردي يفرق بين صنفين من المثل :
المثل النورية ، وهي أزلية ثابتة بها كمالٌ وتَمَامٌ في ذاتها ، والمثل النوعية وهي
رسوم وأصنام للثل النورية : الأولى توجد في العالم المعقول وتقوم بذاتها ؛
والثانية توجد في هذا العالم ولا تقوم بذاتها ، لأنها مجزأة أطلال للحقائق
النورية ، وكلها ليس في ذاتها ، بل من أجل غيرها وهي الأجسام التي تنطبع
فيها . ونحن نرى السهروردي في «المشارع والمطارحات» يعنى عناية خاصة
بهذه التفرقة فيطلق على النوع الأول اسم : « صاحب النوع ومدبره » .
ولكل الموجودات — على اختلافها من نبات وحيوان وإنسان — أصحاب
أنواع ، بيد أنهم متفاوتون في الشرف والرتبة ، وفقا لترتيب الأنواع
في الوجود . فللنبات « أصحاب أنواع مجزأة مدبرة ، وللحيوانات أصحاب
أنواع ونفوس حيوانية أيضا . وللإنسان صاحب نوع — وهو عقله
القيّاض عليه — وله نفس ناطقة ، لأن مزاجه أتم وأكمل ، فصاحب نوعه
أيضا أقوى وأشرف » (ص ٤٥٩ ، نشرة كوربان المذكورة) .

وإلى هذا أشار مُصَنِّفُ رسالتنا هذه ، فقال بعد أن أوضح النظريات التي
قيت في معنى المثال ، فذكر منها أربعا : « وبقى هاهنا رأى خامس حدث
بعد الشيخ (= ابن سينا) أحدثه صاحبُ الإشراق (= السهروردي المقتول) ،
وتبعه فيه مَنْ بعده من مُتَأَلِّهَةِ المتأخرين وهو أن المثل إنما تكون للأجسام .
فإن كان الجسم نوعا ، فثاله المفارق معقول ، يُسَمَّى صاحبه وربّه ورب الصنم
وهو المثال الأفلاطوني ، وهو عقل من طبقة المعقول العَرَضِيَّة الواقعة

في الشرف والتجرد عن المواد فوق طبقة النفوس وتحت طبقة العقول الطولية ، وهو فاعل وجود النوع ، المعنى بشأنه ، الحافظ له ، المحامي عنه ؛ والنوع كالنظير والرسم له . وإن كان (أى الجسم) شخصاً ، فمثاله المفارق متخيل هو المثال المعلق والشبح الخيالي الواقع في الشرف والتجرد عن المواد تحت عالم النفس وفوق عالم الحس » (راجع النص بعد ص ١٢ - ص ١٣) .

ومن هذا النص يتبين أن السهروردي يجعل المثل للأجسام ، ثم يقسم الأجسام إلى قسمين : أنواع ، وأشخاص ؛ فالمثل التي للأشياء هي أصحاب الأنواع وأرباب الأقسام ، والمثل التي للأشخاص هي المثل المتعلقة والأشياء الخيالية ومرتبها فيما بين عالم النفس وعالم الحس . وصاحب النوع بمثابة ملك حارس لنوعه ؛ ومكانه ليس هو النفس ، إذ صاحب النوع ليس هو النفس ، وذلك لأن النفس تتألم بتألم بدنها ، وللنفس علاقة ببدن واحد ، أما صاحب النوع فلا يتألم بتألم نوعه ، وعنايته تتعلق بجميع أبدان نوعه ، لا بواحد منها بالذات .

ثم إن أصحاب الأنواع لا تفتقر إلى الأنواع لتستكمل بها ، أما النفوس فتحتاج إلى الأبدان كيما تستكمل بها ، وذلك لأن أصحاب الأنواع هي التي تفيض بأنواعها ، أما النفوس فليست هي التي تخلق الأبدان .

ولكى يستبعد عن رب النوع كل شبهة في تمام قيامه بذاته ومفارقة لا يميل السهروردي في « المشارع والمطارحات » من تكرار العبارات المؤكدة لعلوه . فعلى الرغم من أنه معتن بشأن نوعه حافظ له محام عنه ، فإن عنايته به ليست « عناية تعلّق بحيث يصير منه ومن بدن شخص واحد ونوع واحد ، بل هو نوع بذاته . فالعقول عندهم » (عند الحكماء الأول الذين ينسب

(١) راجع : « المشارع والمطارحات » ، ص ٤٥٩ س ١٧ - ص ٤٦٠ س ٢ ،

نشرة كوربان المذكورة .

إليهم هنا السهروردي رأيه الخاص) تنقسم إلى الأتمهات في السلسلة الطولية التي هي الأصول ، وإلى التواني الذين هم أرباب الأنواع « (المشاريع والمطارات) » ، ص ٤٦٣ من نشرة كوربان المذكورة .

ورب النوع قد يسمّى باسم ذلك النوع ، فيسمى « كُلُّ ذلك الشيء » ، وليس هذا الكلُّ هو الكلُّ بالمعنى المنطقي — أى الذى لا يمنع نفسُ تصوّر معناه من وقوع الشركة فيه — ، كما أن معقول الكل حينما نقله ليس هو رب النوع ؛ كذلك ليس لصاحب النوع أعضاءً بدنية كيدين ورجلين وأنف ، بل رب النوع « يعنون به أنه ذاتٌ روحانية ، والنوع الجسماني ظلُّها وكصمِّ لها ، والنسب الجسمانية في النوع الجسماني إنما هي كظلال نسب روحانية ، وهيئات نورية في ذاته ... فهو كلٌّ بمعنى أنه « أمُّ النوع » ، ونسبته إلى الكل سواءً بأنه صاحبه ومُبدِّ كالاته وحافظ النوع بالأشخاص التي لا تنتهى « (المرجع نفسه ، ص ٤٦٣ س ١١ — ص ١٦) .

وهنا ينبه السهروردي إلى مِظَنَّة خطأ ، وهو أن يُظنَّ بأرباب الأنواع شيئاً من التشبيه والجسمانية . كلا ، إنها ذواتٌ روحانية خالصة ، هي الطُّبَاقُ التامة التي بنا في موضع آخر معناها وتأثيرها في الفكر العربي ، فنكتفى هنا بالإحالة إليه .

أمّا وقد تحدّد معنى أرباب الأنواع أو المثل النورية ، كما تبين معنى الأنواع الجسمانية أو المثل المعلقة ، فعلياً أن نبين عالم المثل المعلقة هذه .

عالم المثل المعلقة هو عالم الأشباح المجردة ، ويسمى في الشرع باسم البرزخ ، وفيه مُدُن من حملتها جابلق وجابرص ، وهورقلياً ذات العجائب ،

(١) في كتابنا : « الإنسانية والوجودية في الفكر العرب » ، صفحات ٢٩ — ٣١ ،

ثم ١٧٣ ، ١٨٠ ، ١٨٤ ، ١٨٩ ؛ القاهرة سنة ١٩٤٧ .

غير أن جَابَلَقَ وجَابَرَصَ من عالم « عناصر » المثل ، وهو رقليا من عالم « أفلاك » المثل . وقد وصفه مُحْسِنُ فَيْضٍ تلميذ مُلَا صدرا (= الصدر الشيرازي) بالتفصيل في كتابه « الكلمات المكنونة » فقال : « وفيه تَجَسُّدُ الأرواح وتروُّح الأجساد ، وتشخُّص الأخلاق والأعمال ، وظهور المعاني بالصور المناسبة لها ، بل ظهور الأشباح في المرايا وسائر الجواهر الصَّفَلِيَّة والماء الصافي أيضا ، فإنها كلها من هذا العالم ، بل وفيه ما يُرَى في الخيال من الصور : في منام كانت أو يقظة ، فإنها متصلة بهذا العالم مستديرة منه ... وهو واسطة العِقد ، إليه تَعْرُجُ الحواس ، وإليه تنزل المعاني ... وبه يصح ما ورد من أخبار معراج النبي صلعم من رؤية الملائكة والأنبياء مشاهدة ، وفيه حضور الأئمة المعصومين عليهم السلام عند استحضار الميت^(١) . وصاحب رسالتنا هذه يذكر أن مبتدع القول صراحة بهذا العالم هو السهروردي ، قال : « عالم المثال المعلق وعالم الخيال وعالم الأشباح المجردة ، ويسمى في لسان أهل الشرع بالبرزخ . ومبتدع القول بوجوده صريحا من الحكماء هو صاحب الإشراق ، وزعمه أن أوائل الحكماء كانوا يقولون به كما قال في « حكمة الإشراق » (راجع بعد ص ٨٥) . ثم يمضي المصنف في بيان هذا العالم وما فيه بالتفصيل الذي لا نكاد نجد في كتاب آخر تفصيلا يقاربه ، ناهيك أن يوفى عليه ، شأنه في أكثر المسائل التي عالجها .

أما المُثَلُّ المتعلقة نفسها فهي ظلال ورسوم للثل الأفلاطونية أو النورية ؛ والفارق كبير بين كلا النوعين من المثل ، وهو بعينه الذي أومضناه فيما بين

(١) محسن فيض : « الكلمات المكنونة » ، طبع بجم، بمبای سنة ١٢٩٦ هـ = سنة ١٨٧٨ م ص ٧٠ — ٩١ . أورده كوربان في نشرته المذكورة لمؤلفات السهروردي ، ج ١ ص ١١١ من المقدمة الفرنسية ، طبع ١ .

أرباب الأنواع وبين الأنواع الجسمانية ، ونضيف هنا من ناحية فلسفة النور أن المثل الأفلاطونية : « نورية ثابتة في عالم الأنوار العقلية » (« حكمة الإشراق » ، ص ٥١١ من ٨ - ٩ من النص) ، أما المثل المتعلقة فيها ظلمانية يتعذب بها الأشقياء ، ومنها مستنيرة يتنعم بها السعداء . فالمثل المتعلقة مظاهر للمثل الموجودة لا في محل ، أى المتعلقة . وكما يقول القطب الشيرازى فى شرحه على هذا الموضع من « حكمة الإشراق » (ص ٥١١ من ١٨ وما يليه) : إن أوائل الحكماء - وهم أفلاطون وسقراط وفيثاغورث وأغاثاذايون وغيرهم - ذهبوا « إلى أن العالم عالمان : عالم المعنى المنقسم إلى عالم الربوبية وإلى عالم العقول ؛ وعالم الصور المنقسم إلى الصور الجسمية وهى عالم الأفلاك والعناصر ، وإلى الصور الشبحية وهى عالم المثل المعلق » . ويذهب السهروردى^(١) - على طريقة الذاتية الوجودية الوجدانية - إلى أن التجارب الحية الصحيحة قد دلته على « أن العوالم أربعة : (الأول) أنوار قاهرة (وهو عالم الأنوار المنجزة العقلية التى لا تعلق لها بالأجسام أصلاً ، وهم عساكر الحضرة الإلهية والملائكة المقربون وعبادته المخلصون) ؛ وأنوار مُدبَّرة (هو « الثانى ») وهو عالم الأنوار المدبرة الاسفهبديّة الفلكية والإنسانية) ؛ وبرزخيان (هو « الثالث » وهو عالم الحس ؛ وأحدهما برزخية الأفلاك بما فيها من الكواكب ، وثانيهما العناصر بما فيها من المركبات ... والمعنى أن ثالث العوالم عالم الأجسام) ؛ وصور معلقة ظلمانية ومستنيرة ، فيها (أى فى الظلمانية) العذاب للأشقياء (وفى المستنيرة النعيم واللذة للسعداء ... وهو « رابع » العوالم ، وهو عالم المثل والخيال ، وهو عالم

(١) « حكمة الإشراق » ص ٥١٥ - ٥١٨ (ما بين قوسين نختار من شرح القطب الشيرازى) .

عظيم الفُسحة غير متناهٍ، يحذو حذو عالم الحس في البرزخين بجميع ما فيهما...). ومن هذه النفوس (أى التى لأهل هذا العالم ثم فارقت وتعلقت بأبدان من ذلك العالم) والمثل المعلقة يحصل الجن والشياطين . وفيها (أى وفي الصور المعلقة ، يعنى فى عالم المثال) السعادات الوهمية . وقد تحصل هذه المثل المعلقة الحاصلة جديدةً وتبطل كما للرايا والتخيلات . وقد تخلقها (أى : وقد تُوجد المثل المعلقة) الأنوار المدبرة الفلكية لتصير (أى تلك المثل المخلوقة) مظاهر لها (أى للأنوار المدبرة الفلكية) عند المُصْطَفِينَ (... وفى بعض النسخ : عند المستبصرين) . وما تخلقها المُدَبَّرَات تكون نوريةً وتصحبها أريجيةٌ روحانيةٌ ؛ وقد تحملها (أى وقد تحمل هذه المثل المعلقة عن مظاهرها ...) لتصير (أى تلك المثل المعلقة المتخلقة) مظاهرها (أى للأنوار المدبرة الفلكية عند المستبصرين ...) . ولما شوهدت هذه المثل وما نسب إلى الحس المشترك فدلَّ على أن المقابلة (أى مقابلة المشاهد) ليست بشرط للشاهدة مطلقاً، بل إنما توقَّف عليها الإبصارُ، لأن فيها (أى فى المقابلة) ضرباً من ارتفاع المُجَبِّ (الذى هو شرط المشاهدة) . وهذا العالم المذكور نسجه عالم الأشباح المجردة، وبه تحقق بعث الأجساد والأشباح الربانية وجميع مواعيد النبوة . وقد يحصل من بعض نفوس المتوسطين ذوات الأشباح المعلقة المستنيرة التى مظاهرها الأفلاك ، طبقاتٌ من الملائكة لا يحصى عددها، أعلى من عالم الملائكة . وفى هذا النص الطويل عرض لمذهب السهروردى فى عالم المثل المعلقة ، ذكرناه بتمامه حتى يكون حاضراً فى ذهن القارئ حينما يشير إليه مُصَنِّفُ رسالتنا هذه ، فيشرحه ويأتى بالشواهد عليه (فى الصفحات ٨٥ - ٨٨ من النص بعد) ، مما سيكون الأساس فى الفصل الثانى كله .

وهكذا نشاهد السهروردي يحدد عالم المثل المتعلقة بتحديدًا واضحًا دقيقًا ويميزه من عالم المثل النورية أو الأفلاطونية . وبقيت هذه التفرقة ماثلة في أذهان المتأخرين من الإشراقيين ، كما يشاهد في النصوص المتحققة برسالتنا هذه لقصاب باشي زاده وبيوك زاده ؛ وإن كان يلاحظ مع ذلك أن بعضا من الصوفية المتأخرين قد خلطوا بين « عالم الأشباح المجردة » وبين عالم « الصور الأفلاطونية » ، كما أشار إلى هذا كوربان^(١) .

لكن ، هل المثل الأفلاطونية عند السهروردي هي بعينها المثل الأفلاطونية بالمعنى المعروف ؟ الواقع أن تفسير السهروردي لها قد مَرَّج بكونيات إشراقية باعدت بين المعنى العقلي — المنطقي تقريبا — الذى نراه لها عند المتقدمين من الفارابى حتى ابن سينا والفخر الرازى ، وبين المعنى الكونى — الإشراقى — الذى صار لها عند السهروردي . ومن هنا نراه ينتهى إلى تفسير الصور أو المثل الأفلاطونية تفسيراً يجعل منها بمثابة ملائكة . وإنا نراه يشير إشارة غامضة في « المشارع والمطارحات » (ص ٤٦١ س ٥ — س ٧) إلى فريق ينكر أن تكون المثل بمثابة دستورات أو نماذج استعان بها المبدع الحق في إيجاد الأشياء . ويلوح من لهجة حديثه أنه ينكر هذا القول ، وإن كان رأيه الحقيقى لا يبدو بوضوح ، فلعله إنما قصد إلى رواية مذهب القوم دون إشارة إلى مذهبه الخاص .

ولعل هذا التفسير الذى نراه للمثل عند السهروردي هو الذى دعا مصنف رسالتنا هذه إلى تقده نقداً عنيفاً ، فقال عن هذا التفسير إنه « يرجع في الحقيقة

(١) في المقدمة الفرنسية لنشرته لمؤلفات السهروردي المذكورة آنفاً ، ص ٢ (LII) ، مشيراً إلى ما ذكره ملا صدرا في كتابه « الشواهد الربوبية » ، طهران سنة ١٣٨٩ هـ = ١٨٧٣ م ، ص ١٠٨ — ص ١١٠ . وفي هذا الكتاب الأخير بحث مفصل في نظرية المثل الأفلاطونية (من ص ١٠٧ إلى ص ١٢٤) .

إلى القول بنفى وجود المثل ، فإنه تأويل لقول مثبتها بما يطابق أصول
نُفَاتِهَا » (راجع بعد ص ١٥) ^(١) . ذلك أن مذهب السهروردي فيه جَمْعٌ بين
مذهبي المثبتين والثقة ؛ إذ في تفسيرها بالمعنى الكوني — لا العقلي — ما يُقَرِّبُهَا
إلى الوجود الفعلي وبالتالي إلى مذهب من ينكرون وجود مثل عقلية قائمة
بذاتها ، دون أن ينكروا إمكان وجود عقول مفارقة . فالمشاؤون يعترفون
بوجود المفارقات مثل العقول ؛ فإذا فسرنا المثل الأفلاطونية ، وكأنها بمثابة
عقول مفارقة ، فقد اقتربنا من موقف يقبله المشاؤون . فلاحظ مؤلف
رسالتنا هنا ملاحظة عميقة .

ولن نستطيع بعد الاستمرار في تتبع نظرية المثل عند الإشراقيين ، لأننا
قد بلغنا المحطة التي فيها أُلْقَتْ رسالتنا هذه ، اللهم إلا أن نشير إلى ما كان
لابن عربي ومدرسته من رأى في المثل وما سيكون لهذا من أثر في رسالتنا
هذه ، إذ أن صاحبها يشير إلى ابن عربي مرات ، ويشير كذلك إلى
كمال الدين عبد الرزاق القاشاني (المتوفى سنة ٥٧٢٠ هـ = سنة ١٣٢٩ م)
شارح « فصوص الحكم » . بيد أننا لا نستطيع هنا الخوض في هذا البحث ،
لأننا لا نستطيع استخراج مذهب ابن عربي ومدرسته في المثل بطريقة
واضحة دون أن نوغل في تفاصيل تجرنا إلى إسهاب ليس هنا مجاله . فلنرجع
هذا إلى الدراسة التفصيلية التي ستقوم بها لتاريخ نظرية المثل في الفكر العربي ؛
وما أردنا هنا إلا إعطاء فكرة إجمالية وبيان المعالم العامة لهذا التاريخ ، لأننا
إنما قصدنا في هذه المقدمة إلى وضع رسالتنا هذه في الإطار التاريخي الذي
يمكن أن يوضح معناها ومبناها .

(١) راجع أيضاً ص ٨١ .

رسالة المثل العقلية الأفلاطونية

وقد آن لنا إذن أن نتحدث عن هذه الرسالة بعد أن أحطنا بما يعين على فهمها وتقديرها . وإنما لتثير مشاكل فيلولوجية خطيرة ، على رأسها مشكلة مؤلفها .

فليس ثمت مخطوطة من مخطوطاتنا التي تبلغ على الأقل سبعة تشير إلى اسم المؤلف . وقد أخطأ پاول كراوس حين كتب يقول : « إن المخطوط رقم ٢٩٢ مجاميع تيمور هو الوحيد الذي يشير إلى مؤلفها : المولى الأمير إبراهيم المعروف بقصاب باشى زاده (راجع حاجى خليفة ، ج ١ ص ٣٤٦ ، ومؤقتا بروكلن ، « تاريخ الأدب العربى » : ج ٢ ، ص ٤٣٢) » . فليس فى هذه المخطوطة (وقد جعلناها أساس نشرتنا هذه ووصفناها بالتفصيل بعد ص ٤٩-٥٣) أدنى إشارة إلى مؤلفها . والسرفى خطأ كراوس هنا هو عدم رؤيته للمخطوط ، واعتماده على فهرست دار الكتب الذى افترض واضعه هذا المؤلف اعتمادا على ما افترضه بدوره تيمور باشا الذى التبس عليه الأمر فلفظ بين رسالتنا هذه ورسالة صغيرة أخرى بعنوان « رسالة فى المثل الأفلاطونية والمثل المتعلقة والفرق بينهما » لقصاب باشى زاده (وقد نشرناها فى ملحق هذا الكتاب ، ص ١٥٠ - ١٥٢) ، فظن أنهما مؤلف واحد ، مع أنه لا توجد صلة ما بين الرالتين كما يشاهد القارئ . ومن هذا نرى أن كراوس إنما اعتمد على فرض باطل ، ولو نظر فى المخطوطة نفسها لما وجد شيئا من هذا . ولقد

(١) پاول كراوس : « أفلوطين عند العرب » ، ص ٢٧٩ ، تعليق ١ ، مستخرج من مضطمة المعهد العلمى المصرى ، ص ٢٣ ، جلسة سنة ١٩٤٠ - ١٩٤١ ، القاهرة سنة ١٩٤١

Paul Kraus : *Plotin chez les Arabes.*

أصاب كوربان حينما قال إن «الإشارة إلى اسم المؤلف في المخطوط رقم ٢٩٢ مجاميع تيمور يلوح أنها مشكوك فيها كل الشك» . فهو شك صحيح ، لكن يلوح منه أنه لم يكن قد اطلع بعد على هذا المخطوط .

كذلك لا نجد — فيما نعرف من كتب — من أشار إلى مؤلفها .
حاجي خليفة — وهذا الموضع لم يتنبه إليه كراوس ولا يشير إليه كوربان ، مما أدى بهما إلى افتراضات غريبة — وقد ذكر رسالتنا هذه اكنفى بأن قال : «رسالة في المثل الأفلاطونية ، لبعض العلماء ، ألفها لبعض الوزراء [قطب الدين الأصفهاني] : أولها الحمد لله المتلأئع من وراء سرادات قدسه الخ . رتبها على فصول ثلاثة وذكر ما هو (في المطبوع : أنه) مبنى عليها من التوحيد المشهور عن بعض الصوفية^(١) » . ومن هذا النص يتبين أن حاجي خليفة ، ولعله الوحيد الذي ذكرها في فهارس الكتب ، لم يذكر اسم مؤلفها ، بل قال عنه : « لبعض العلماء » . وهذا يدل على أنه لم يعرف لها مؤلفا . فإذا لاحظنا من ناحية أخرى أنه ذكر أولها بالدقة كأن لنا أن نفترض أنه اطلع عليها ، ومعنى هذا أيضا أن الرسالة كما اطلع عليها حاجي خليفة (المتوفى سنة ١٠٦٨ هـ = سنة ١٦٥٧ م) كانت خالية من اسم مؤلفها حتى في ذلك العهد ، القرن الحادى عشر . كذلك لم يذكر حاجي خليفة اسم من أهديت إليه ، وإنما فلولج ، ناشر « كشف الظنون » هو الذى وضع هذا الاسم : قطب الدين الأصفهاني ، وليس في المخطوطات الأربعة التى بين أيدينا ذكر للشخص المهدى إليه ، اللهم إلا المخطوطة ع (= ١٤٤ حكمة

(١) راجع مقدمته الفرنسية لنشرة مؤلفات السهروردى ، ج ١ ص ٥٠ (L) ، تعليق

٧٩ . وهذا التعليق خاص بهذه الرسالة وما لها من مخطوطات في استانبول .

(٢) حاجي خليفة : « كشف الظنون » ، نشرة فلولج ج ٣ ، تحت رقم ٦٣٢٥ .

تيمور ؛ راجع وصفنا لها بعد ص ٥٩-٦٠) التي تذكر اسم : « أبي طالب » ، وهو اسم غامض لا نستطيع أن نستشف من ورائه شيئا ؛ ولهذا فذكره فيها وعدم ذكره سواء^(١) . ولسنا نعلم من أين استقى فلوجل هذا الخبر ؛ فلندع المشكلة مفتوحة كما هي .

لهذا كله فليس لدينا — حتى الآن — ما يسمح بمعرفة شخصية مؤلفها .
إنما نستطيع معرفة العصر الذي عاش فيه ، وذلك وفقاً للخطوط التي بأيدينا وإشاراته إلى الأشخاص في ثنايا الرسالة . أما عن المخطوطات فإن أقدم مخطوطة رأيناها بأعيننا واعتمدنا عليها في هذه النشرة هي المخطوطة ٢٩٢ مجاميع تيمور — فيما نظن (لأنها الوحيدة التي يذكر فيها تاريخ نسخها) ، وتاريخها هو : يوم السبت أو آخر رجب المحرم سنة ٨٣٣ هـ (= سنة ١٤٢٩ م) في مدينة بروسا ، العاصمة القديمة للإمبراطورية العثمانية ، في الشمال الغربي من الأناضول ، وقد كانت من قبل عاصمة مقاطعة بيتينيا اليونانية ، ثم حكمها الأتراك منذ سنة ١٣٢٦ (= سنة ٧٢٧ هـ) . غير أن كوربان يروى^(٢) — والمهدة على الراوى كما يقولون — أن المخطوط رقم ٢٤٥٥ أياصوفيا (ويذكر عنه أنه لا يمكن الاطلاع عليه آنثذ ، أى أثناء كتابته لهذا الكلام سنة ١٩٤٥) يحمل تاريخ سنة ٧٤٠ هـ . فإن صح هذا — ولا نستطيع أن نؤكد شيئا مطلقاً ، لأننا لم نطلع عليه بأنفسنا ، وعدم الرؤية المباشرة كثيراً ما تؤدي إلى أخطاء فاحشة كما شاهدنا منذ قليل بالنسبة إلى المخطوط ٢٩٢ مجاميع تيمور ، — نقول إن صح هذا التاريخ صحة كاملة ، من حيث وجوده

(١) لكن لا شك في أن المهدي إليه شيعي ، بدليل العوت التي أضفاها عليه (راجع بعد ص ١ — ص ٢) .

(٢) الموضوع السالف ، ص ٥ . تعليق ٧٩ ص ٢ من التعليق .

في المخطوط ومن حيث صحته التاريخية — فإن عهد تأليف رسالتنا هذه يكون قد تحدد كاملاً .

ذلك أن آخر المؤلفين الذين أشار إليهم المصنف هو كمال الدين عبدالرزاق القاشاني أو القاشي (راجع بعد ص ١٣٤ س ٥) ، وهو يشير إليه بقوله : « رحمه الله » ، أي أنه كان قد توفي حين تأليف هذه الرسالة . ونحن نعلم من ناحية أخرى أن القاشاني توفي سنة ٧٣٠ هـ (= سنة ١٣٢٩ م) . وعلى هذا فتاريخ تأليف رسالتنا هذه يقع ما بين سنة ٧٣٠ هـ وسنة ٧٤٠ هـ .

تلك مشكلة ثانية أمكن حلها — دائماً على افتراض صحة تاريخ المخطوط رقم ٢٤٥٥ أياصوفيا . على أن بقية المخطوطات لا تبعد كثيراً عن هذا التاريخ : فالمخطوط برقم ٢٩٢ مجاميع تيمور تاريخه ٨٣٣ هـ ؛ والمخطوط برقم ٢٤٥٧ أياصوفيا بتاريخ ٨٦٣ هـ ؛ وواضح — فيما نظن — أن هذين المخطوطين ليسا عن نسخة المؤلف مباشرة ، أو على الأقل هذا هو ما يمكن افتراضه من صمت الناصح عن ذلك . وفي هذا ما قد يسمح بتأييد التاريخ الذي انتهينا إليه . ومشكلة ثالثة هي جنسية المؤلف . ونعترف من جانبنا أنه من المجازفة بمكان كبير أن نحاول تعرفها من مجرد أسلوب الرسالة أو أماكن وجود أكثر المخطوطات ومن انتسخوها . فأسلوبها قوى سليم اللغة دقيق العبارة ، لا يكاد يحمل أنارة من عجمة ، فإذا لاحظنا أن الأتراك لم يكونوا قد دخلوا العربية والإسلام بدرجة كافية ، جاز لنا أن نستبعد نهائياً أن يكون المؤلف تركياً ، وإن كان أكثر النسخ منتسخاً في تركيا . ولهذا لا نستطيع أن نشارك بعض الذين يذهبون هذا المذهب — وهو أن المؤلف يجوز أن يكون تركياً — رأيهم هذا .

(١) آخرهم حقاً هو « الأستاذ » شمس الملة مظفر ، لكننا لم نعثر له بعد على ترجمة .

أما عن ثقافته فمن الواضح من قراءة الرسالة أنه كان على حظ عظيم من الثقافة الفلسفية والصوفية ، وبخاصة المنطق . وله قدرة فائقة على إثارة المشاكل والجواب عنها . ومنهجه ديبالكتيكى قوى المعارضة . وطريقته فى الحجج تكشف عن وضوح ذهن وتعمق للسائل بما لا نكاد نجد لهما نظيرا عند أى مؤلف فلسفى إسلامى آخر . وإن منهجه لقرىب الشبه بمنهج أرسطو فى إثارة الشكوك (الأپوريات) ثم الجواب عنها ، وبمنهج كنت فى نقائص العقل المجزء (Antinomien) ، وكثيرا ما يُجِىَل إلى القارئ أنه بإزاء مؤلف يسلك سبيل الديالكتيك الميجل ، الممزوج بشيء من الاسكلائية بطبيعة الحال . ولعله لم يدع شكاً أو إشكالا أو مسألة تتصل بالنقاط التى تعرض لها إلا أورده وتعمقه فى براعة خليفة بالإعجاب . ولعل أكثر ما يجذب التشويق فى عرضه هو إثارته لوجوه واعتراضات وأنظار تكشف عن قدرة هائلة على التحليل . وكل هذا بطريقة خصبة سديدة المنهج . فهو لا يكاد يلجأ إلى القسم العقليّة — وأغلبها سفسطة وجدلٌ مُمارٍ — إلا نادرا جدّا . ومن هنا يختلف منهجه كل الاختلاف عن منهج أولئك الجدلين المثيرين للاعتراضات أو الوجوه والأنظار غالبا فى غير موجب من طبيعة الأشياء أو الموضوعات ، من أمثال الفخر الرازى . وبالجملّة ، فإن مقدرة المؤلف على الحجج السليم الخصب الغنى بالأفكار قلما نجد لها مثيلا حتى عند أكبر الفلاسفة المعروفين . وإذا كان المؤلف لا يأتى بأفكار ظاهرة الابتكار ، ولا نكاد نظفر من بحثه هذا بمذهب واضح لصاحبه ، فإن ميزته الكبرى ليست فى الإتيان بجديد ، بل فى مجزء القدرة على الحجج فى غير ما مغالطة ولا قسر على النوق السليم . أجل ، قد يضل القارئ فى هذه الشّعب الملتوية لديالكتيكه القوى ، حتى لا يخرج منه أحيانا بفكرة واضحة؛

لكن العقل المولع بالديالكتيك — بمعناه العالى — لا يلبث أن يرى نفسه منساقا مع المؤلف فى تياره الديالكتيكى الجارف الشائق .

ويقلب على الظن أن المؤلف كان أحرص على هذا الجدل الخصب وإثارة المشاكل والاعتراضات منه على تقديم فكرة واضحة عن مذهب خاصّ يدين به — فهو من تلك العقول الحرة التى جعلت شعارها قول بنجامان كونستان (Benjamin Constant) : « للاحقيقة إلا فى الفروق الدقيقة » . أما الحقائق الإجمالية العامة ، وما يسمى باسم الأفكار السائدة ، مما يؤدى إلى المذهب (système) ونظام المذهب وروح المذهب ، فلا تستهوى مؤلفنا ذا العقل الناصع النافذ . إنه صاحب مبضع دقيق مرهف كل الإرهاف يشق به بمخفّة ودقة أنسجة الأفكار فى غير التماس لشيء آخر غير هذا التشرّج ، إنه صاحب مبضع مجهارى (microtome) ، سواءً عليه اتهمى أو لم يَنْتَه إلى حل مشكلة أو علاج شك .

لهذا لا نستطيع أن نضعه فى طائفة خاصة أو نجعله ينتسب إلى مذهب بالذات ، اللهم إلا المذهب العام القائل بوجود المثل . فهو أفلاطونى النزعة من غير شك ؛ لكنها ليست أفلاطونية إشراقية من نوع أفلاطونية السهروردي ، ولا أفلاطونية تهويلية من قبيل أفلاطونية أفلوطين وأبرقلس ، فإنه يقف من هذه التفسيرات الأفلاطونية موقفا مستقلا كما شاهدنا فى نقده للسهروردي ، وكما يشاهد فى أكثر المواضع . إنما هى أفلاطونية من نوع خاص ، ربما تصلح للمقارنة بأمثال أفلاطونية هيجل أو هُسرل — Husserl — مع الفارق الكبير طبعا فى تفصيل المذهب ، وإنما تقصد فى المزاج العام لحسب . وليس بمستنكر علينا إذن أن نستخرج منه عناصر لفلسفة وجودية ، عناصر

ساذجة في حاجة إلى كثير من الصقل والتعديل والتنمية ، ما في ذلك من شك — كما حاولنا في موضع آخر^(١) . وعلى كل حال ، فإنه يلوح أن المؤلف قد تأثر خصوصا بالأفكار الإشراقية كما عرضها السهروردي ، وبالاتجاه الصوفي عند ابن عربي — وهو يشعر نحوه بتجيل ظاهر ، ويلوح أنه كان على شعور بمشاركة وجدانية قوية بينه وبين ابن عربي خاصة ومدرسته عامة ، وإن كنا مع ذلك لانستطيع أن نعدّه من أتباعه ، لأنه كان على درجة من الاستقلال الفكري يعسر معها إضافته إلى مدرسة بالذات : سهروردية ، أو أكبرية^(٢) .

وفي هذا التقويم الإجمالي لشخصية مؤلف رسالتنا المجهول الكفائية في هذا المجال ، لأننا سنتناول هذه الرسالة بالبحث المذهبي التفصيلي في موضع آخر مستقل متصل بدراستنا العامة « للأفلاطونية في الفكر العربي » .

ونختتم هذا الفصل بالتنبيه إلى مشكلة زائفة أثارها المرحوم الدكتور كراوس في بحثه المشار إليه آنفا ، ورددها كوربان في البحث المشار إليه من قبل (ص ٥٢ (LII) ، تعليق ٨١ عند نهايته) . إذ أن كراوس لم يتنبه — كما قلنا — إلى أن حاجي خليفة إنما ذكر رسالتنا هذه تحت عنوان : « رسالة في المثل العقلية الأفلاطونية » ، لا تحت عنوان : « المثل ... » ؛ ومن بحثه في هذه المادة وجد عنوانا ذكره حاجي خليفة هو : « المثل الأفلاطونية الذي قال في كتابه المسمى غرياس سرياني ، فيه كتاب

(١) راجع كتابنا : « الإنسانية والوجودية في الفكر العربي » ، ص ٧٢ — ص ٨٢ ؛

القاهرة سنة ١٩٤٧ .

(٢) نسبة إلى الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (المتوفى سنة ٥٦٣٨ = سنة ١٩٤٠ م) .

لبرقلس الأفلاطوني^(١) . وقد دهش كراوس من هذا العنوان والإشارة ، فقال (ص ٢٧٩ تعليق ١ عند نهايته) : « والإشارة المعبأة التي أوردتها حاجي خليفة ، ج ٥ ص ٣٧٢ (برقم ١١٣٦٣) ، حيث العنوان « المثل الأفلاطونية » يُقرن على نحو غريب بمحاورة « جورجياس » لأفلاطون وباسم أبرقلس (قارن : مورتس اشتينشيدر ، « الترجمات العربية عن اليونانية » ، § ٤٧ (٧١) = النشرة المركزية لشتون المكتبات ، الكراسة رقم ١٢ ، ص ٩٢) لم تجد بعد تفسيراً مرضياً . وإشارته إلى اشتينشيدر تتعلق بنقده لترجمة فلوجل اللاتينية للوضع المشار إليه منذ قليل في حاجي خليفة (تحت رقم ١١٣٦٣) خصوصاً في ترجمة فلوجل لقول حاجي خليفة : « المسمى غورغياس سرياني » حين ترجمها بقوله : (Gorgias Syrianus) وبمضغرة اشتينشيدر من هذه الترجمة ، لأن المقصود من قوله : سرياني ، أنه مترجم إلى اللغة السريانية ، وليس المقصود اسم شخص .

وقد ظن كراوس أن هاهنا مشكلة ؛ والواقع أنه إذا كان ثمة مشكلة فخلها يسير وموجود في « الفهرست » لابن النديم ؛ فقد ذكر (ص ٣٥٣ ، س ١٨ - س ١٩ ، طبع مصر بدون تاريخ) مايلي تحت اسم « ديدوخس برقلس » في بيانه لأسماء مؤلفاته : « كتاب في المثل الذي قاله فلاطن في كتابه المسمى غورغياس ، سرياني » . وهذا النص هو بعينه الأصل في الإشارة الواردة في حاجي خليفة مضطربة ، ومعنى هذا إذن أننا بإزاء تفسير أبرقلس لمحاورة « جورجياس » لأفلاطون ، وهو مترجم إلى اللغة السريانية . وبهذا تحل هذه المشكلة المزعومة . وهذا التفسير يتعلق

(١) حاجي خليفة : « كشف الظنون » ، نشرة فلوجل ، ج ٥ ص ٣٧٢ تحت رقم

« بالمثل » الوارد في تلك المحاوره ، والمثل هنا معناه الأسطورة (mythe) ، وليس بمعنى الصورة أو المثل الأفلاطوني ؛ ونحن نعلم هذه الأسطورة المشهورة التي ذكرها أفلاطون في محاوره « جورجياس » (٥٢٣-٥٢٧) . وإذن فالمصدر الذي نقل عنه حاجي خليفة في هذا الموضوع هو « الفهرست » لابن النديم في الموضوع الذي أشرنا إليه .

— ٣ —

المخطوطات

يوجد لرسالتنا هذه عدة مخطوطات نعرف منها حتى الآن ٣ في استانبول ،

و ٤ في القاهرة هي :

١ — مخطوط أياصوفيا برقم ٢٤٥٥ ، وتاريخه ٧٤٠ هـ في ١٠٤ ورقة .

٢ — مخطوط أياصوفيا برقم ٢٤٥٧ ، وتاريخه ٨٦٣ هـ ، ويوجد معه « أنولوجيا » أرسطاطاليس ؛ ويقع في الصفحات من ١٩٨ ب إلى ٢٦٩ ب^(١) .

٣ — مخطوط لاللي (Laleli) باستانبول أيضا برقم ٢٤٩٣ ، بدون تاريخ ؛ في ١٠٧ ورقة مقاسها ٢٢ × ١٦ وفيه : (١) من ١١ إلى ٣٩ ب حواشي على إلهيات شرح « التجريد » (لنصير الدين الطوسي) للقوصي (١٥ × ٧ ؛ ٢٥ سطر ، بخط تعليق) ؛ (٢) من ورقة ١٤١ — ١٠٧ رسالة في المثل العقلية الأفلاطونية « (وهي رسالتنا هذه) ومسطرتها ١٩ سطرًا بخط نسخي^(٢) .

(١) راجع فيما يتعلق بهذا المجموع ، مارتن بلسر : « اسلاميات » سنة ١٩٣١ ، ص

٥٢٦ وما يليها (Martin Plessner: *Islamica*)

(٢) راجع كوربان ، الموضع المشار إليه ، ص ٥٠ تعليق ٧٩ ؛ وقد اعتمدنا عليه وعلى

كراوس (الموضع المشار إليه) في معلوماتنا عن هذه المخطوطات الثلاثة .

تلك هي مخطوطات استانبول الثلاثة ؛ ولم يتيسر لنا الاطلاع عليها حتى الآن ؛ لهذا لاندري مقدار قيمتها بالنسبة إلى تحقيق النص . فلندعها الآن حتى يتحقق لنا هذا الاطلاع .

وإنما اعتمدنا على مخطوطات القاهرة الأربعة ، ومنها ثلاثة في الخزانة التيمورية (ص ، ت ، ع) وواحد في طلعت (ت ١) ، والخزانة التيمورية ومكتبة طلعت كلتاهما بدار الكتب المصرية . وهاك بيانها التفصيل :

— ١ —

ص = تيمور ٢٩٢ مجاميع

جعلنا هذه المخطوطة الأساس في نشرتنا هذه ورمزنا إليها بالرمز ص
أون (= نص) أو « الأصلية » . وهي مجموع في ثلاث رسائل هي :

١ — رسالة في أسرار الحروف فيها إجابة عن سؤال سائل سأل المؤلف أن ينظر في « قول المحقق حيث قال لما نطق : من عدد ميم « محمد » وعرف نسبه ، عرف أحوال الوجود وأقسام أنواعها في الإلهيات والكونيات وتعين له المُجْمَلُ والمفصل ، والبدء والغاية ، والوقت الذي هو ميعاد اقراض أجل العاجل ، وهو وقت تظهر فيه الآيات الكبرى المشيرة باقتراب الساعة وبدء بياض بغرها ؛ وتميز له التابع من المتبوع في النبوات والولايات — وبالجملة تعيّن له أحوال الكائن المشهود جميعا في تفصيل ، وتفصيلا في جمع على وجه يطابق الكشف الأعلى للمحمدى الذى هو مواقع نجوم الأكلية ، ومطالع نكت الفردية » (ص ٣) .

ثم يبدأ فيعدد خصائص الميم من اعتبارات عشرة ، ويأخذ في بيان كل اعتبار بالتفصيل ؛ والبحث مزيج من التصوف وعلم أسرار الحروف .

وتبدأ الرسالة هكذا : « بسم الله الرحمن الرحيم ، وبه نفقئ . الحمد لله الذى جعل الحروف على العموم ، كالوواء المختوم على السرا المكتوم . وقدر أن لا يكون كاشف كتمها ورافع ختمها إلا صاحب الوسيلة ، المنفرد فى أنهى مراتب الكمال بالصدارة والسيادة ... وبعد : سأل سائل أن أنظر فى الجملة الآتية العرفانية بعين الإمعان ... فمن لى إذ ذاك أن أحل رموزها ... ثم انحفت بها إلى ذى مكانة تقى ببقائه عيون الأمانى ... المتنع بنوادر المناصب والمعالى ، أبو المناقب — فلان — الذى همى من سماء كفله مدرار الفضل والإحسان ، جعل الله السلامة أطول برديه ، وأشدّهما سبوغا عليه ... » . ثم لا يرد اسم من أهديت إليه الرسالة ، بل يعضى المؤلف فى إزجاء عبارات المدح الخطابية التى لا تكشف عن هوية الشخص . والحال هنا إذن كالحال فى رسالتنا ، « المثل العقلية الأفلاطونية » ، من عدم ذكر من أهديت إليه .

وتنتهى هكذا : « ... وقد تميلت حروف الاسم الشريف تحماسةً بمحاذاة حروف الاسم الأعلى المستتيع دعائم كمال الوجود ، حتى انتهى تجليه الأوسع الأشمل إلى المسمى الشريف الذى دار على قطبه فى كمال الوجود الفلك الأقصى ، ثم اختتم عليه ظهور الأتم الأعلى ، فلا يبلغ أحد مكانته العليا ولو دخل فى هذا الحمى . وهذا آخر ما أردنا نجازّه ، وسردنا أطنا به وإيجازه . والحمد لله على ما أنعم علينا من لدنه ، ومعتنا بما إلينا منه . وصلى الله على سيدنا المشار إليه ، وهو الفرد الذى به كان ما كان فى ملك الظهور والوجود ، ومدار الكل عليه ، وصلى آله وصحبه الكرام ، ما تابعت الليالى والأيام ، وسلم تسليماً » (ص ٢١) .

والرسالة في ٢٠ صفحة مرقومة صفحة لا ورقة ، مكتوبة بخط فارسي ، ومسطرتها ٢٧ سطرا ، وفي الهامش بعض التصحيحات ، وهي تقع من ص ٢ - إلى ص ٢١ في ثلثها ، في هذا المجموع .

٢ - « كُتِبَ فِيهِ خَوَاصُ الْحُرُوفِ وَمَعَانِيهَا وَمُخَارِجُهَا وَمَا يَخْتَصُّ بِهَا ، مِنْ كَلَامِ الشَّيْخِ الْمُحَقِّقِ الْعَلَامَةِ أَبِي الْحَسَنِ الْحَرَانِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ » .

أولها : « بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ؛ رَبِّ اعْنُ . هذا بحول الله وبعد حمده تعريبٌ وتفهمٌ لطرفٍ من معاني الحروف التي فهمها الربانيون هبةً ، ويتلقاها المستمع الواعي منهم حفظاً ، ويتفهمها بمطابقة الأمر والخلق اعتباراً ، ويتبينها بملاحظة حفظ من معانيها في مواقعها من الكلام استقراءً . فأقول ذلك الحروف العِلِّيُّ المُوَوِّدُّ الذي لا منقطع له في ابتدائه ... » (ص ٢١) .

وآخرها : « ... وبذلك يعلم المستقرئ رَبَّ الكلام باختصاصها بالعلم أو بالوسط أو بالدُّنَى أو تركبها منها على اختلاف ما يقع في ابتداء الكلام أو توسطها أو انتهائها أصلاً في الكلمة أو زائداً ثابتاً أو منقلباً ساكناً أو متحرّكاً لسواء الألف أو علو الواو أو إخفاء الياء ، منبثاً عن الأمر أو عن الخلق . وليس العلم بكثرة الرواية ، وإنما هو نور يضعه الله تعالى حيث يشاء ، يهدي الله لنوره من يشاء ويضرب الله الأمثال للناس ، والله بكل شيء عليم » . والله أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد المصطفى وآله وصحبه أولى الكرم والوفاء » (ص ٢٧) .

وهذه الرسالة تقع في ست صفحات من ص ٢١ في الثلث الأخير إلى ص ٢٧ بمقدار النصف (١٥ سطرا) ، ومسطرتها ٢٧ سطرا ، بخط

فارسي وبهامشها ثلاثة أنواع من التصحيحات ، أحدها تصحيح عن ظ ، ولعلها نسخة أخرى روجع عليها هذا المجموع وسنجدها في هوامش رسالة « المثل العقلية » وقد أدخلناها هنا في تحقيق النص نسخة مستقلة ورمزنا إليها بالرمز ظ .

٣ - أما الرسالة الثالثة فهي رسالتنا هذه ، « في المثل العقلية الأفلاطونية والمعلقة الخيالية وما يُظنُّ أنه مبنًى عليها من التوحيد المشهور عن بعض الصوفية » .

وهي تقع في ٥٤ صفحة من ص ٢٨ إلى ص ٨٢ ، ومسطرتها ٢٧ سطراً كبقية المجموع ، بخط فارسي ، وبهامشها تصحيحات وبعض التعليقات . والتصحيحات على نوعين : تصحيحات أصلية يظهر أنها عن النسخة التي نقلت عنها هذه المخطوطة ؛ ثم تصحيحات يوضع فوقها الحرف : ظ ، ولهذا جعلناها نسخة مستقلة . وأحيانا توجد تصحيحات في الهامش دون أن ترفق بعلامة : صم ، أو ظ ، ويقلب على الظن أنها مجزء غلط أو تحريف كان يقع فيه الناسخ أثناء النسخ فيصححه في الهامش .

أما التقييدات فهي بخط نسخي ، وهي شروح أغلبها للإشارات إلى المذاهب أو الأشخاص ، ويرفق بها الحرف : ه ، أو : ن . والأغلب حرف : ه .

وفي الصفحة الأولى من المجموع وزد ما يلي : « ما في هذا المجلد : (١) علم أسرار حروف متعلقة برد سائل ، عزيمة در ؛ (٢) أسرار وغاراج حروف متعلقة برسالة (ص : بر رساله) أخرى ؛ (٣) رسالة في المثل الأفلاطونية والصُّور الخيالية حقاكه كياب مقوله سي بر رساله در » .

ثم يرد فيها العبارة : « أعطينا العقل لإقامة العبودية ، لا لإدراك (ص :
لادرك) الربوبية — قال جنيد رحمه الله » ؛ ثم عبارة تركية .

وفي ص ١ ترد عبارة الجنيد السابقة ؛ ثم ختم تيمور باشا : « وقف أحمد
ابن اسماعيل بن محمد تيمور بمصر سنة ١٣٢٠ » ، ثم التملكات المختلفة : « ملكه
أفقر الورى إليه تعالى صالح مصطفى عفى عنهما » ؛ « هو المعطى : من كَتَبَ
الفقير إلى ربه القدير مير حسن الزهوى بن خليل باشا عفى عنهما في ١٣ شوال
سنة ١٢٥٩ » ؛ ثم ختم فيه : « فتبارك الله أحسن الخالقين » ؛ ثم عبارات
مختلفة وتملكات تركية ؛ ومن بين التملكات تملك بتاريخ ١٠١١ هـ .

— ب —

ت = مجاميع تيمور برقم ١٩٣

وهذا المجموع يشتمل على رسائل هي :

١ — « رسالة في المثل العقلية الأفلاطونية والمُعلَّقة الخيالية وما يظن
أنه مبنى عليها من التوحيد المشهور عن بعض الصوفية » .

وهي تقع في ٨١ صفحة من ص ٢ — ص ٨١ . وقبل هذه ؛ صفحات
بالتركية أولها : « صورت مكتوبى له شيخ عبد الرحمن اسفراينى ... »
وفي ص ٨١ أيضا عبارات تركية أولها : « رب أنعمت فزدد . الحمد لله
رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله أجمعين ، والسلام على
من سلم من هواجس النفوس ووساوس الحدوس إلى يوم لقاء القدوس .
بادشاه سبحانه وتعالى جاده رسل وأنبيا وشاه ... » وهي دعاء يستمر حتى
ص ٨٣ . وهي مكتوبة بخط نستعليق مسطرتها ٢٥ سطرا ؛ وبهوامشها
تصحیحات وتقييدات هي بمثابة شروح للإشارات إلى المذاهب والأشخاص

كما في المجموع السابق . ويلاحظ في الصلب أن الترفيم الخاص بالوجوه
أو الشكوك قد يأتي بالحروف الأبيجدية بدلا من الأرقام المكتوبة .
ويرد فيها بعض الاختصارات مثل : المط = المطلوب .

ب - ”كتاب كتبه الإمام العلامة نصير الدين الطوسي إلى شيخ الإسلام
عين الزمان جمال الدين الجيلي رحمة الله عليهما“ .

أوله : ”سلام الله عليكم ورحمته وبركاته : عن مُشَاهِدٍ بالقلب ، مُعَايِنٍ بالبصيرة ،
مُشَاكِلٍ بالذات ، مُنَاجٍ بالسريّة ، رَاغِبٍ في مباحثكم ومناقشتكم لِمَا سَمِعَ
من طيب أخباركم ، جَاهِدٍ في محاذاة ضميره ضميركم ... السّؤال الأوّل : لما
تُبِتَ عند المحققين من أهل النظر أن كل ما لا حامل لإمكان وجوده وعدمه
غير ذاته كان بالضرورة : إما أن يوجد دائما ، أو لا يوجد دائما ؛ وكل موجود
بعد العدم ، وكل معدوم بعد الوجود يجب أن يكون له حاملٌ إمكان وجودٍ
وعدم عن ذاته — فما بالهم يَجُوزُونَ فيما له حاملٌ إمكان وجودٍ وعدمٍ تَحُلُّ
وجود بين عديمين ، ولا يجوزون تَحُلُّ عديم بين وجودين ؟ كالنفس الإنسانية
إن لم تكن ذات حامل إمكان ، فكيف حكموا بوجودها بعد العدم ؟ وإن
كانت ، فكيف حكموا بامتناع عدمها بعد الوجود ؟

» السّؤال الثاني : قد طَوَّلَ المتقدّمون والمتأخرون في تحقيق حقيقة
الإدراك ، ولم يُرْجَعْ إثريباتهم إليها بطلان ، وذلك لأنهم مع تَشَعُّبِ مسالكهم
انتظموا في ثلاث فرق : فرقة تزعم أن حقيقة الإدراك هي حصول أثر من
المُدْرَكِ في ذات المدرك ، وهي إما صورة مطابقة له أو علاقة إضافية تتبعها .
ويناقضون أيضا بمثل ما مرّ . وأيضا يتوقف العلم بالمطابقة والمضايفة
المستلزم لكون الإدراك معينا على إدراك المتطابقين والمتضايقين أو لا . وفرقة

تُعترف بالقصور عن إدراك الإدراك وعن العبارة عنه متعلّلةً بكونه : إما في أعلى درجات الوضع ، أو في أدنى مراتب الخفاء ، جاعلةً ذلك القصور إدراكاً ، فما القُتوى عندكم ، وعلى أى شيء يستقز رأيكم ؟

« السؤال الثالث : ما المراد بقول القائل : التوحيد إسقاط الإضافات من الذات ؟ وما تلك الإضافات ؟ ومن أين حصلت إن لم تقتضِها الذات ؟ ولم احتيج إلى إسقاطها إن اقتضتها هي ؟ وهل تسقط بإسقاطنا إياها ، أم لا ؟ وهل يلزم من قولنا : التوحيد إسقاطُ الإضافات على وجه التصاريح — أن نقول بسقوطها أم لا ؟ وهذا ميدان < كم فيه > لأهل الذوق والكشف من جولان ... » .

وفي الصفحة نفسها بعض تعليقات أخرى ليست بذات قيمة .

وفي ص ٨٥ تعليقة من فوائد السعيد الشهيد القاضي .

ثم جواب نحر الدين الرازي لما سئل عن معنى قول الحلاج :
” أنا الحق “ — وهذا نصه :

« سُئِلَ الإمامُ نَحْرُ الدِّينِ الرَّازِي عن معنى قول الحلاج رحمه الله : « أنا الحق » ، فأجاب عنه من وجوه :

الوجه الأول : أما القول بالاتحاد فظاهر البطلان ، لأنه إذا اتحد شيئان ، فإن بقياً فهما اثنان ، وإن قنياً كان الثالث شيئاً آخر ، وإن بقي أحدهما وفنى الآخر امتنع الاتحاد لأنَّ الموجود لا يكون نفسَ المعدوم ، فبقي أن يطلب للكلام (ص : لكمال) هذا الرجل تأويلٌ ، وهو من وجوه :

(الأول) : أنا يتنا بالبرهان التبرُّ أن الموجود هو الحق سبحانه وأن كلَّ ماسواه فهو باطلٌ . فهذا قنَى ما سوى الحق عن نظره ، وفنيت نفسه

أيضا عن نظره، ولم يبق في نظره موجودٌ غير الله، فقال في ذلك الوقت :
«أنا الحق» — كأن الحق سبحانه أجرى هذه الكلمة على لسانه حالً فثائه
بالكلية عن نفسه واستغراقه في أنوار جلال الله . ولهذا المعنى لمَّا قيل له :
قُلْ أَنَا بِالْحَقِّ ، فإنه لو كان أنا بالحق لصار قوله : «أنا» إشارةً إلى نفسه ،
والرجل كان في مقام تحيٍ ما سوى الله .

التأويل (الثاني) : ثبت أنه تعالى هو الحق ، ومعرفته هي المعرفة الحقة ؛
وكما أن الإكسير إذا وقع على النحاس قلبه ذهباً ، فكذلك إكسير معرفة الله على
روحه وقع فانقلب روحه من الباطلية إلى الحقيقة فصار ذهباً إبريزاً . فلهذا
قال : أنا الحق .

التأويل (الثالث) : أَنَّ مَنْ غَلَبَ عَلَيْهِ شَيْءٌ يُقَالُ إِنَّهُ هُوَ ذَلِكَ الشَّيْءُ
على سبيل المجاز ، كما يقال : فلانٌ جودٌ وكرم . فلما كان الرجل مستغرقاً
بجلال الحق وكبريائه لاجرمَ قال : « أنا الحق » . والفرق بين هذا الجواب
والجواب الأول أن في الجواب الأول صار العبد فانياً بالكلية عن نفسه غيرَ قارٍ
في شهود الحق . فقوله : « أنا الحق » — كلام الله أجراه الحق على لسانه
في غُلُوِّ سُرِّهِ ، فيكون القائل في الحقيقة هو الله .

وأما في الجواب الثاني فالعبد هو الذي قال ذلك ، ومراده فيه المبالغة .
وبين المقامين فرق عظيم إن كنتم من أرباب الذوق .

التأويل (الرابع) : لا يبعد — لمَّا تجلَّى في روحه نورُ جلال الله وزالت مُجْبِبُ
البشرية — لاجرمَ بلغت روحه إلى أقصى منازل السعادات ، فقد صار حقاً
بجعل الله إياه حقاً ، كما قال تعالى : ” وَيُحَقِّقُ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ “^(١) —
فصدق قوله : ” أنا الحق “ لأن الحق أعمُّ من الحق بذاته ، ومن الحق

(١) سورة يونس ، آية رقم ٨٢ .

بغيره . فإن قيل : فهذا الوجه كلُّ حق ، فما معنى التخصيص ؟ قلنا : لأنه لما تجلّى في روحه بغير عالم الإلهية صار كاملاً بهذه الدرجة ، فلا اختصاصه بمزيد الكمال ذكر ذلك .

التأويل (الخامس) : أن يُحمَل ذلك على حذف المضاف . والمعنى : أنا عابد الحق ، وذاكر الحق ، وشاكر الحق على نعمائه .“

٣ — مقدمة شرح تأثية ابن الفارض للرومي القيصري :

أولها : ” بسم الله الرحمن الرحيم . الحمد لله الذى تجلّى لذاته بذاته ، فأظهر حقائق أسمائه وصفاته ، وأبدع بمفاتيح خزائن جوده وكرمه مظاهرها الغيبية في عين ذاته ، ووهب لكل منها بالعنصر الأقدس صورةً علميةً ، بفعلها أعيانا ثابتة وحقائق عينية ، وأفاض عليها بالعنصر المقدّس وجوداً من عين وجوده ... وبعد : يقول الشيخ الصمدانى ... شرف الملة والدين الرومي القيصري : لما رأيت خلاصة أهل العالم بعد الأنبياء عليهم السلام أعيانَ الأولياء الذين ظهرت الأنوار الإلهية في قلوبهم فغذبهم إليهم ، وتعلقت نيران المحبة الذاتية بأرواحهم ... خصوصاً الشيخ الواصل المحقق ... شرف الملة والدين أبو حفص عمر بن علي السعدى المعروف بابن الفارض المصرى ... فكتبت هذا الشرح مستعيناً بالله... وقبل الشروع فيه ، كتبت مقدمة وثلاثة مقاصد : (الأول) في أصول علوم هذه الطائفة ؛ (والثاني) في طريق الوصول إلى أصل الأصول ؛ (والثالث) في الجمع والتوحيد ومراتبهما . وفى كل منها فصول تكون مقدمات لمعانيها ... وجعلته مُشرفاً بالباب المخدم المعظم ...“ ثم لا يُذكر اسمه .

وتقع من ص ٨٦ الى ص ١٠٣ .

٤ — منظومة فارسية للصدر القانوني ، أولها :

حمدك أن كرد كان بالك را * شخص انسان ساحت بشتي خاك را
وآخرها :

وقت آن آمد کون ای علم حوی * بعد تمهیدی بدقت ملجا قوی
وتقع من ص ١٠٤ الى ص ١٤٨ .

وفي صفحة الوجه ختم تیمور باشا : ”وقف أحمد بن اسماعيل بن محمد تیمور
بمصر سنة ١٣٢٠ هـ“ . ثم دعاء، وعبرة فيها : ”العشق طائر لا يلتقط إلا
حبة القلب“ .

— > —

ت ١ = طلعت رقم ٣٨٤

هذا المجموع يشتمل على :

١ — ”أنولوجيا أرسطا طاليس“ ، أوله :

”الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على نبي الرحمة محمد وآله
الطاهرين .

”الميمر الأول من كتاب أرسطا طاليس المسمى ”أنولوجيا“ وهو المقول
على الربوبية ، فسره فرفور يوس الصوري ونقله إلى العربية عبد المسيح بن
عبد الله الناعمي ، وأصلحه يعقوب بن إسحق الكندي لأحمد بن المعتصم بالله :
”جديرٌ بكل ساج لمعرفة المعاني التي هو عامدها للحاجة اللازمة إليها
وقدر المتفعة ...“ وآخره :

”ثم حدث من ذلك العالم الأعلى العالم الأسفل وما فيه من الأشياء
الحسنة وكل ما في هذا العالم وما في ذلك العالم ، إلا أنه هناك نقي محض غير

مختلط بشيء غريب . وإن كان هذا العالم مختلطاً ليس بنقي فإنه يتفرق ويتصل في صورة من أوله [١١٨] إلى آخره . وذلك أن الهيولى تصوّرت أولاً بصورة كلية ثم قِيلَتْ صورة الاسطفسات ، ثم قِيلَتْ عن تلك الصورة صوراً أخر ، ثم قبلت بعد ذلك صوراً بعد صور ، فلذلك لا يقدر أحد أن يرى الهيولى لأنها قد لبست صوراً كثيرة ، فهى خفية تحتها لا ينالها شيء من الحواس . ثم الكلام بأسره ، ولواهب العقل الحمد بلا نهاية ، والصلاة على محمد وآله بلا غاية “ .

ويقع من ص ١ ب إلى ص ١٦٨ .

وهو مكتوب بخط فارسى جميل ومزوق البدء ، ومسطرته ٢٥ سطرأ .

ب — ”رسالة في المثل العقلية الأفلاطونية والمعلقة الخيالية وما يظن أنه مبنى عليها من التوحيد المشهور عن بعض الصوفية “ .

وتقع من ص ٦٩ ب إلى ص ١١٧ .

والصفحة ذات إطار مذهب . وليس بها تاريخ .

وفي أول صفحة : « كتاب أرمستو (كذا!) المسمى بأثولييجيا (كذا!) » ؛

ثم : « استصحبه مصطفى صفت محمد عارف بن عرفان زاده سنة ١٢٣٣ » .
وتحته عبارة تركية .

وباؤه أوراق ذات مربعات لفهرس لم يعمل .

— د —

ع = ١٤٤ كلمة تيمور

وهذه المخطوطة لا تشتمل إلا على رسالتنا هذه . وفي الصفحة الأولى

مليكات ، منها : ” مما تشرف بملكه العبد الفقير إلى الله الفنى الجليل عمر

ابن سماعيل عني عنهما وغيرهما، خلال شهر عام إحدى وتسعين وألف. “
ثم : ” الحمد لله رب العالمين : ملكه من فضل الله تعالى وكرمه فقير عفوه
وغفرانه محمد البرماوى لطف الله < به > في سنة ٩٨٠. “ ثم ختم تيمور باشا :
” وقف أحمد بن اسماعيل بن محمد تيمور بمصر سنة ١٣٢٠ “ .

وتقع في ٨٩ ورقة من ص ١ ب إلى ص ٨٩ ب .
وفي ص ١١٠ : ” قرأ فيه وتأمل معانيه الفقير الحقير المعترف بالذنب
والتقصير محمد أسعد بن محمود صاحب شقيق حضرت مولانا ضياء الدين
خالد قدس سره الله تعالى . في ربيع أول سنة ٩٦ (أقرأ : ١٠٩٦) “ .
والمخطوط مكتوب بخط نستعليق، ومسطرته ١٣، و يوجد به تصحيحات
في الهامش ، وبداخله طيارة واحدة بين ص ١٠ ب و ص ١١١ .

وهذه المخطوطات الأربعة مستقل بعضها عن بعض . وأحدثها هو من
غير شك طلعت ٣٨٤ (= ت ١) ، وهو أكثرها تحريفًا واضطرابًا نَقِطَ ،
ولذا لم نُنْهَ بذكر بعض التحريفات الواضحة جدًا . أما خيرها فلمعله المخطوط
رقم ١٤٤ حكمة تيمور (= ع) ؛ ويلوح أنه قديم نوعًا ما، إذ يرجع إلى القرن
التاسع أو العاشر . كذلك المخطوط رقم ١٩٣ مجاميع تيمور (= ت) يظهر
أنه قديم أيضا يرجع إلى تاريخ يقرب من السابق . وعلى كل حال فإن
المخطوطات : ص (الأصل = ٢٩٢ مجاميع تيمور) مات م ع تكاد يتساوى
في قيمتها ، وإنما آثرنا غالبا أن نجعل ص الأساس نظرا لأنه وحده من بينها
الذى يحمل تاريخا، وهو تاريخ قديم نظن أنه أقدم من ت م ع ، وقطعا

من ت ٠١ . ويجوز أن يكون الأخير قد انتسخ عن أحد مخطوطات استانبول ،
خصوصا المخطوط ٢٤٥٧ أياصوفيا ، لأنه يحوى نفس الكتب ، وإن كانت
هذه ليست حجةً يُعتمدُ بها .

وقد حرصنا هنا على إيراد تَبَّتْ تفصيلي بهذه المخطوطات وما ورد فيها ،
وأوردنا بعضا من نصوصها المهمة المتناثرة ، حتى ينتفع بها القارئ ، دون
الاقتصار على ما يتصل برسالتنا وحدها .

وإن لنا في المخطوطات العربية لكنوزًا كلما أمعن المرء في التنقيب
عنها ازداد إيماننا بما يجب علينا بذله من جهد متصل في هذا السبيل ، الموفور
العائدة لا بالنسبة إلى التراث الفكرى العربى وحده ، بل وأيضا بالنسبة إلى
التراث الإنسانى العام الذى باسمه عمل « المعهد الفرنسى للآثار الشرقية
بالقاهرة » على نشر هذا الكتاب ؛ فله منا أبجل الشكر ما

عبد الرحمن بدوى

الجزيرة فى ١٧ يونيه سنة ١٩٤٧

[٢٨] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين^(١)

الحمد لله المتللي من وراء سُرادِقَاتِ قُدْسِهِ ، المروِّح قلوبَ العارفين
بنسيم الذكر في مقام أُتْسِهِ ، المتعالى عن بلوغ أحد حدِّ ثنائه ، بل هو كما أُثني
على نفسه . والصلاة على المبعوثين لإظهار الحق بين جنة الخلق وإِنْسِهِ —
خصوصاً على مجد وآله : أقمار سماء التوحيد وشمسه . وبعد :

فهذه رسالةٌ في المُثُل العقلية الأفلاطونية والمُعَلَّقة الخيالية وما يُظن أنه
مبنىٌ عليها من التوحيد المشهور عن بعض الصوفية ؛ اتَّخَفْتُ به خزانة كتب
المخدوم المُرتَضَى الأعظم ، الدُّستور المُجَنَّبِي الأكرم ؛ مستخدم أرباب
السيف والقلم ، صاحب الأعدل الأعلم ؛ سلطانِ الوزراء في العالم ، صفوة
الأكارم من بنى آدم ؛ جامع المُتَقَبِّتين : العلمية والعملية ، حائزِ الرياستين :
الدينية والدنيوية ، رئاسةً حقيقية لا إضافية ، وطبيعية لا وضعية ، المؤيد
بالتأييد الإلهي ، المستودع للسر السماوي ؛ كهفِ الملة الزاهرة النبوية
المصطفوية ، نَخِرِ العِترة الطاهرة العلوية المرتضوية ؛ عين أعيان السادة

(١) البسمة ناقصة في ت ١ ؛ وبه نستعين : عن ع .

والأشراف ، الدُّرَّةُ اليتيمة الحاصلة ^(١) من جواهر تلك الأصدا ف ؛ خلاصةِ
الماء والطين ، زُبْدَةُ آل طه وياسين ، وارثِ الأنبياء والمرسلين ، نخر الحق
والمِلَّةِ والدنيا والدين ، غَيَّاتُ الإسلام ومغيث المسلمين — أبو طالب ^(٢) — أدام
الله ظل جلاله ممدوداً على العالمين ^(٣) ، وأبد آثار ميامن عدله وأفضاله
مبسوطةً على العالمين .

مَنْ قَالَ : آمِينَ ! أبقِ الله مُهْجَتَهُ * فَإِنَّ هَذَا دَعَاءٌ يَشْمَلُ الْبَشَرَا ^(٤)
وهي مُرْتَبَةٌ عَلَى فصول ثلاثة :

-
- (١) ع : للحاصلة .
(٢) ناقصة في الأصلية وفي ت ، ت ١ ، وموجودة في ع .
(٣) ت ١ ، ع : ظلال جلاله ممدودة .
(٤) انحفت به خزانة ... يشمل البشرى : ناقصة في ت .

البحث الأول

في حدّ المثال وعدّ المذاهب فيه . وتعريفه مسبق بتقديم مقدّمة ،
وهي معرفة الأمور الإلهية والتعليمية والطبيعية
فنعول :

الموجودات التي ليست بأفعالنا الاختيارية بعضها ممكن الوجود في الخارج
مجرداً عن الهوى وهي الأمور الإلهية ، ومعرفتها هو العلم الإلهي . وهي قسبان :
أحدهما ما يمتنع وجوده فيها ، وهو المجزئات : من الباري والعقول والنفوس
المفارقة ؛ والآخر ما يمكن وجوده فيها ، وهو الأمور العامة . وبعضها ممتنع
الوجود مجرداً عن الهوى ، كالمقدار والعدد والشكل والإنسان والفرس
وغيرها . وهو أيضاً قسبان : أحدهما ما يمكن تعقله بدون تعقل الهوى وهو
الأمور التعليمية من المقدار والعدد ^(١) والشكل ؛ ومعرفته هو العلم التعليمي .
والثاني ما يمتنع تعقله بدون تعقل الهوى ، وهو الأمور الطبيعية كالإنسان
والفرس وغيرهما ؛ ومعرفته هو العلم الطبيعي . وقد يفرّقون بين الأمر
التعليمي وبين الأمر الطبيعي بأن الأمر التعليمي يفتقر تعقله إلى تعقل مادة ^(٢)
ما ، لا إلى تعقل مادة معينة كالدائرة والمثلث ، فإنه يتوقف تعقلهما على تعقل
مادة ^(٣) ، لا على تعقل مادة معينة ، فإنهما يتصوّران في الخشب والحديد وغيرهما ^(٤)

(١) العدد : ناقصة في ت ١ . (٢) ناقصة في ص ، ع وت ١ ووجودية في ت .

(٣) ناقصة في ص . (٤) مادة ، لا على تعقل ... : ناقصة في ع .

من المواد النوعية . والأمر الطبيعي يفتقر تعقله إلى تعقل مادة معينة كالإنسانية : فإنه إنما يمكن تعقلها في بدن الإنسان . وحينئذ يجب أن يكون مرادهم بالمادة في هذا الفرق مادة نوع من الجسم معين أو غير معين ، سواء كانت أولى أو ثانية ، لا الهيولى الأولى وحدها . وههنا شكوك .

الشك الأول^(١) : أن معقولة الأمر المادى ، سواء كان تعليميا كالنجويف والإصحات ، أو طبيعيا كالإنسانية والفَرسية ، مشروطة بتجريد عن المادة وشوائبها الغريبة عن ماهيته . فكيف تحتاج معقولته إلى تعقل الهىولى الأولى أو إلى تعقل مادة بعينها أولا بعينها؟! فيبطل الفرقان .

وجوابه : أن المراد باشتراط التعقل بكون المعقول مجردا عن المادة ، هو < أن > الهىولى الأولى وما يحلها وما يتركب منها إنما يصير معقولا [٢٩] بتجريد العقل إياه عن العوارض الخارجية الوضعية . فإن الهىولى الأولى هى التى تجعل نفسها وما يحل فيها وما يتركب منها ذوات أقدار وأوضاع معينة . وهو لا ينافى اشتراط معقولة ما يحل فيها أو ما يتركب منها بمعقولايتها .

الشك الثانى : الأمور الطبيعية مستغنية عن الهىولى وجودا وتصورا ، والأمور التعليمية تفتقر إليها وجودا لا تصورا عند أفلاطون لقوله بوجود المثل في الأمور الطبيعية دون التعليمية ، فلا يصح شئ من الفرقين على رأيه .

وجوابه : أننا ذكرنا التعريفات الثلاثة على رأى المشهور ، لأنها بالبناء عليه أقرب إلى الفهم منها بالبناء على غيره . وإن ذكرناها على رأى أفلاطون^(٥)

(١) الشك : مخدوعة في ت . (٢) ص : مادة . لا بعينها ؛ ت ، ت ١ : مادة . لا بعينها أو بعينها . (٣) الزيادة عن ت ١ . (٤) ع : وما يحلها . (٥) ت ، ع : أفلاطون . (٦) إلى الفهم : ناقصة في ص . (٧) فإن : ع ، ت .

قلنا : الأشياء التي ليست بأفعالنا الاختيارية إما أن توجد من حيث هي غنية عن المادة، وهي الأمور الإلهية؛ أو توجد من حيث هي مفتقرة إلى مادة ما وهي الأمور التعليمية؛ أو توجد من حيث هي مفتقرة إلى مادة معينة، وهي الأمور الطبيعية . أو نقول : الموجودات إما أن توجد لامن حيث هي مفتقرة إلى المادة وهي الأمور الإلهية؛ أو توجد من حيث هي مفتقرة إليها، وهذه إما أن توجد من حيث هي مفتقرة إليها في الخارج دون العقل، وهي الأمور التعليمية؛ أو توجد من حيث هي مفتقرة إليها فيها، وهي الأمور الطبيعية، بشرط كونها غير أفعالنا الاختيارية ؛ وأما أفعالنا الاختيارية^(١) فهي مبحوث الحكمة العملية بأقسامها الثلاثة .

الشك الثالث : قول الشيخ في برهان منطق «الشفاء» : وأما أفلاطون بفعل الصورة المعقولة المفارقة موجودة لكل معقول حتى للطبيعات^(٢)، فسمّاها إذا كانت مجردة مثلاً، وإذا اقترنت بالمادة صوراً طبيعية — يناقض قوله^(٣) في إلهياته : وأما أفلاطون فأكثر ميله إلى أن الصور، يعني الطبيعية، هي المفارقة؛ وأما التعليمات فإنها عنده معانٍ بين الصور — يعني المفارقة — وبين الماديات . لأن القول الأول يقتضي أن يكون أفلاطون^(٤) قائلاً بوجود المثل للتعليمات والطبيعات جميعاً، والقول الثاني يقتضي أن يكون أفلاطون^(٥) قائلاً بوجود المثل للطبيعات دون التعليمات ، وبينهما منافاة ظاهرة .

(١) وأما أفعالنا الاختيارية : ناقصة في صورتها، ١ . (٢) الشيخ = ابن سينا .
 (٣) ت : الطبيعات . (٤) ع : قرنت . (٥) أي ابن سينا في قسم الإلهيات من «الشفاء»، ٢ ص ٥٥٦ . (٦) ت ، ع : أفلاطون .
 (٧) لوجود المثل للتعليمات ... قائلاً : ناقصة في ت .

وجوابه : أن لأفلاطون قولين : أحدهما أن المثال يشمل الأمور التعليمية والطبيعية جميعا . وثانيهما أنه خاص بالأمور الطبيعية دون التعليمية . ولهذا جعل الشيخ في نقل الرأى الثانى أكثر ميل أفلاطون إليه ، لا كل ميله إليه .

الشك الرابع : العدد تعليمى مع استغنائه عن المادة لعروضه للجزئات .

وجوابه : إن المراد بالمادة المحل مطلقا ، والعدد لا بد له من محل .
ولئن قال : لو كان المراد بالمادة مطلق المحل ، ومطلق العدد يحتاج إلى الموضوع مطلقا ، لكان بحث العدد مطلقا من العلم الرياضى دون العلم الإلهى ، وليس كذلك ، لوجود البحث عنه فيهما . فنقول : العدد يوجد مطلقا عن الافتقار إلى الموضوع في الإلهى ، وننظر في أحواله التى تلحقه مطلقا كمرضية . وأما في الرياضى فيؤخذ عرضا لموضوع ما ويبحث عن أحواله التى تلحقه مفتقرا إلى موضوع لا بعينه . فهو منظور العلمين من جهتين . والحق أن ماهية كل شئ ، سواء كان عددا أو غيره ، يحوز العقل وجودها مجزأة عن الهيولى . ثم إنه إذا علم افتقار بعض الماهيات إليها في الخارج فإن وجدها مفتقرة إليها في الخارج دون العقل ، كانت مبحوثة ^(١) بالعلم الرياضى . وإن وجدها مفتقرة إلى الهيولى في العقل أيضا كانت مبحوثة العلم الطبيعى ، فهى إنما يبحث عنها في أحد العلمين بعد أخذها مادية .

الشك الخامس : الأفعال الاختيارية يمكن وجود المثال فيها ، فلا حاجة إلى تقييد الأمور بكونها ليست بأفعالنا الاختيارية .

وجوابه : [٣٠] أن المثال إذا أُطلق أُريد به المثال المستقل بنفسه ، والفعل الاختياري مثاله إن كان فإنما يكون قائماً بمثال الإنسان . وفيه نظر . فإنه كما ^(١) قد يكون المثال المعلق للعرض جوهرًا ، فقد يكون المثال الأفلاطوني للعرض جوهرًا أيضًا . وهذا القياس فاسد ، لامتناع قيام ماهية العرض بنفسها في الخارج .

الشك السادس : ذكر في طبيعيات « الشفاء » أن صورة الجسم هي ماهيته التي بها هو ما هو ، ومادته هي المعنى الحامل لمماهيته ^(٢) . وهو صريح في أن العلم بماهيات الأجسام لا يتوقف على العلم بهيولياتها لعدم توقف العلم بالصورة على العلم بالهيولى .

وجوابه : أن الصورة التي يتَّرعها الحس والخيال والعقل من المحسوس ^(٣) المتخيل المعقول كزيد مثلاً ، مجردة عن مادة ذلك المدرك ، مطابقة لصورته دون مادته . فالمدرك منه في الحقيقة صورته لا مادته . فماهية كل جسم صورته النوعية كما هو رأى أفلاطون . أو نقول : المراد بالجسم هو الصورة الجسمية ، أو المراد بماهية الجسم ماعدا هيولاه فيها ^(٤) ، استعمالاً للفظ : الكل ، في معنى الجزء الصوري مجازاً . وقد يعكس ، فيراد بالصورة الماهية . ولهذا عرفوا صورة الشيء ومماهيته بمعنى واحد ، وهو : ما به الشيء هو ما هو . فإن أُريد بالصورة معناها الحقيقي ، وبالماهية معناها الحقيقي ، وعُرف كل واحدة منهما بما به الشيء هو ما هو ، ففي تعريف الصورة حذف ، أى : صورة

- | | |
|------------------------|--------------------------|
| (١) كما : نافعة في ص . | (٢) ت : المطلق . |
| (٣) ت : الحامل . | (٤) الصور . |
| (٥) المحسوسات : ت . | (٦) منها : ت ١ ، ص ، ع . |

الشيء، هي ما به الشيء هو ما هو، لا وحده، بل مع غيره وهو المادة .
وفي تعريف الماهية حذف آخر، أى : ماهية الشيء تمام ما به الشيء هو
ما هو . ولفظة « ما » فى قولهم : « هو ما هو »، - استفهامية أو مزيدة
أو موصولة، وصدر الصلة محذوف .

الشك السابع : تصريفُ الأمور الطبيعية بالبناء على ما ذِكر من
التقسيم هو أنها أمور غير أفعالنا الاختيارية يتوقف العلم بها على العلم بالهوى .
وهو إنما يتناول الأجسام دون أعراضها الذاتية وصورها النوعية والجسمية؛
فلا يكون جامعاً .

وجوابه : أن العَرَضَ الذاتى لكل نوع من الجسم يتوقف تصوُّره على
تصوُّر ذلك الجسم الموقوف على تصوُّر المادة^(١)، فيتناول تعريفُ الأمور
الطبيعية الأعراضَ الذاتية للأجسام الطبيعية أيضاً . وأما الصور النوعية^(٢)
والجسمية فن الأمور الإلهية، فلا يصير تعريفُ الأمور الطبيعية بخروجها
عنه غير جامع .

الشك الثامن : كيف يفتقر مباحث الرياضى إلى الهوى فى الخارج
دون العقل، والعم بالمعلول متوقف على العلم بالعللة ؟ !^(٣)

وجوابه : أن الأعراض الذاتية المبحوثة فى العلم الرياضى تكون من
لوازم الكم بحسب الماهية، فيستغنى الكم فيها عن الهوى لاستغناء ماهيته
عنها . وأما الأعراض الذاتية التى تكون من لوازمه بحسب الوجود فيفتقر
الكم فيها إلى الهوى لافتقار وجوده إليها، فيبحث فى العلم الطبيعى . ولذلك
يختلف الحلد الأوسط فى البرهان من العُلَماء عند اتحادهما فى المسئلة، وهى

(١) ت ١ : الموقف . (٢) ت ١ : الصورة . (٣) ت : يتوقف .

في الحقيقة تكون أعراضا ذاتية للأجسام الطبيعية ، لكنها لحقت الكم بواسطة مقارنة الجسم الطبيعي . وإذا عرفت هذا فنقول : القول بوجود المثال هو القول بكون الماهية المادية أو المتكررة الأفراد بتكرار المواد مجزأة في نفسها عن جميعها . فالتثال إن كان ، فيكون للوجودات التعليمية أو الطبيعية دون الإلهية . فيكون إما للوجودين : التعليمي والطبيعي جميعا ، أو لأحدهما دون الآخر ، أو لا يكون لشيء منهما . فهذه أقسام ثلاثة . والقسم الثاني ينقسم إلى قسمين : أحدهما أن يكون المثال للتعليمي دون الطبيعي ، والآخر بالعكس . فهذه أربعة احتمالات ، وقد قال بكل واحد منها قوم . وكان بعض القدماء يرى أن كل واحد من الأمور التعليمية والطبيعية [٣١] ينقسم إلى قسمين : أحدهما معقول أبدي ، والآخر محسوس فاسد . والعقل إنما يعقل الأبدي دون الفاسد ، وسمى المعقول المفارق مثلا . وكان بعضهم يرى أن كل أمر تعليمي ينقسم إليهما ، ولا شيء من الأمر الطبيعي ينقسم إليهما البتة حتى تكون المثل موجودة للتعليمات دون الطبيعيات ، وتكون التعليمات معقولة ، والطبيعيات غير معقولة ، إذ لو كانت معقولة لكانت مثلا ، لأن الأحوال الجسمانية إذا جردت عن المادة صارت أمورا تعليمية لصيرورتها حينئذ أعظاما وأشكالا وأعدادا . وهي إنما تُعقل وتكون أمثلة بالتجريد المبطل لطبيعتها ومعيدها إلى تعليميتها ، فالأمور الطبيعية ليست معقولة ولا أمثلة . والصورة الطبيعية تتولد بمقارنة الصور التعليمية للمادة ، كالتقدير : فإنه معنى تعليمي ، فإذا قارن المادة التي هي الأنف صار معنى طبيعيا هو القطوسة . ثم منهم من ركب المقدار

من الوحدات، وجعل المقدار متولداً من مقارنة العدد بالمادة ، والعدد مفارقاً لها . فجعل المثال للعدد دون المقدار لصيرورة المقدار عدداً يتجزد عن الهوى . ومنهم من لم يركبه من الوحدات وجعل العدد والمقدار مفارقين للمادة ، فجعل المثال للعدد والمقدار معا لعدم صيرورة المقدار حينئذ عدداً بالتجزد عنها . والفريق الأول : منهم من جعل المقدار قد لا يقبل التنصيف كالعدد الذى هو مبدؤه ؛ ومنهم من أوجب قبوله إياه مع قوله بتركبه من العدد . وأيضا منهم من جعل العدد مبدءاً للصور الطبيعية حتى يكون عند التجرد عن المادة عدداً ، وعند الخلط بها صورة إنسان أو فرس . وأما من جعل العدد مبدءاً للمقدار والصور الطبيعية ولم يجعله مفارقاً للمادة ، وهو فيثاغورس وطائفته كما حكى الشيخ ، فليس من المبتدئين لوجود المثل ، بل من النافين لوجودها . وخلاف المشائين معه فى المبدئية دون وجود المثل لاتفاقهما على انتفاء وجود المثل . وبحث المبدئية خارج عما نحن فيه من النظر فى وجود المثل . فلنعرض عما لا يتعلق بفرضنا . وكان بعضهم يرى أن الأمر الطبيعى ينقسم إليهما ، أى إلى المعقول الأبدى والمحسوس الفاسد دون الأمر التعليمى ، وإليه أكثر ميل أفلاطون كما حكى الشيخ . وقال المعلم الأول وأتباعه بعدمه فيهما . فالمثال على رأى الثانى والرأى الثالث متباينان تبين أخصين تحت أعم هو المثال على رأى الأول . وبقي ههنا رأى خامس حدث بعد الشيخ أحده صاحب الإشراق^(٥) ، وتبعه فيه من بعده من متأهله المتأخرين وهو أن المثل إنما تكون للأجسام . فإن كان الجسم نوعاً ، فمثاله المفارق معقول يسمى صاحبه وربّه ورب الصنم وهو المثال الأفلاطونى ،

(١) قد : ناقصة فى ت . (٢) الطبيعى : ناقصة فى ت ١ . (٣) أفلاطون : ع ، ت .

(٤) بقى : ناقصة فى ع . (٥) صاحب الإشراق = أى المهروردى المقتول .

وهو عقل من طبقة العقول المرئية الواقعة في الشرف والتجرد عن المواد فوق طبقة النفوس وتحت طبقة العقول الطولية؛ وهو فاعل وجود النوع، المعنى بشأنه، الحافظ له، المحامي عنه. والنوع كالظل والرسم والعكس له. وإن كان شخصاً، فمثاله المفارق متخيل هو المثال المعلق والشبح الخيالي الواقع في الشرف والتجرد عن المواد تحت عالم النفس وفوق عالم الحس. وأقول: المثال لا يختص بطبيعة دون أخرى، بل طبيعة كل موجود مجردة عن المادة؛ وهي مثال نوري مطابق لأفرادها. والحقيقة التي إنما توجد مجردة عن المادة يكون المثال فيها عين المثل. والحقيقة التي توجد مجردة عن المادة ومقارنة لها أيضاً يكون المثال فيها أول ما توجد وتقع هي عليه من الأفراد. وستسمع لهذا فضل بيان في الفصل الثالث. وهذا رأى سادس ناشئ من الرأى الأول.

وصفات [٢٢] الأجسام تكون صفات أمثلتها في العالم العقلي كما هي صفات أعيانها في العالم الحسي، فقيامها بها في عالمي المثالين حقيق. وقيل: يحتمل أن يكون قيامها بها في عالم المثال المعلق تخيلاً لا تحقيقاً. وهو يحتمل معنيين: أحدهما أن لا يكون مثال الصفة موجوداً أصلاً^(٢) في نفسه أو غيره، لكن يُتَخَيَّل أنه موجود في الغير. وثانيهما أن يكون مثالها موجوداً في نفسه، لكنه قد يكون قائماً بذاته ويُتَخَيَّل قيامه بغيره. فمثال الصفة المعلق قد يكون ذاتاً ويُتَخَيَّل أنه صفة في عالم المثال المعلق. وقد لا يُتَخَيَّل أنه صفة هناك؛ بل يُتَخَيَّل كما هو في نفسه. ومنه تجسد الأعمال. والمناسبة بين الجسم الشخصي ومثاله الخيالي أظهر منها بين الجسم النوعي ومثاله العقلي؛ وهي كالمشابهة بين الصورة التي ترى في المرآة وبين صاحبها. فإن قلت: هل اشترك

(١) تخيلاً: ص، ع، ت، ١. (٢) ص: مثال موجوداً أصلاً...

المثال بين المثالين معنوى أم لفظى ؟ قلت : هو معنوى ؛ لأن المثال مطلقا هو ما يوجد فى الخارج من نوع أو شخص هو جسم أو جسمانى قائما بذاته ، عديم الوضع ، مجزءا عن جميع المواد والأجسام ، مطابقا لذلك الجسم أو الجسمانى — بمعنى أن المجزء لو قارن المادة لكان نفس ذلك المادى ؛ والمادى لو فارقها لكان نفس ذلك المجزء ؛ وأن يوجد للمادى مفارق يشابهه نوعا من المشابهة . وهذا المعنى مشترك بين المثال العقلى والمثال الخيالى ، وبين المثال القائم بنفسه وبين المثال القائم بغيره . هذا والصورتى ترى فى المرايا الكثيرة من شخص واحد كزيد مثلا إنما يقال لكل واحد منها إنه زيد ، بسبب أن الصور الحاصلة فى خيالنا من زيد مطابقة لمثاله المعلق ، لا اختلاف بينها إلا بأن أحدهما قائم بالخيال والآخر قائم بذاته فى الخارج . والصورة^(٢) الحاصلة فى العقل من النوع مطابقة لمثاله الأفلاطونى ، لا يختلفان أيضا إلا بكون أحدهما موجودا فى العقل والآخر موجودا فى الخارج . وهذه المطابقة هى السبب فى اشتراك مثال النوع بين أشخاص ذلك النوع . فإن العقل إنما يدرك منهما ذلك المثال النورى ، وهو ماهية النوع على رأى المشهور ، أو مشابهه على رأى صاحب الإشراق . وزعم أن إجماع الأنبياء وأساطين الحكماء ومشايخ الصوفية منعقد على وجود عالمى المثالين ، وأول قولهم إن رب النوع كل ذلك النوع ، بأن المراد به أن نسبة رب النوع إلى جميع أشخاص ذلك النوع على السواء فى اعتنائها بها ودوام فيضه عليها — لا أنه مشترك بينهما ، فإن المجزء ، كيف يقول عاقل بوجوده فى مواد كثيرة وأشخاص مادية لا تحصى ؟ فكأنه بالحقيقة هو الكل والأصلى ، والنوع المادى هو الفرع والقالب . والأنواع فى اختلاف أعضائها وتباين تخاطيبتها

(١) بينهما : ت ١ ؛ أن : ت . (٢) الصور : ت .

وأوضاعها ، وتنوع نقوشها تحذو حذو أمثلتها النورية . وأمثلة الذوات
عامة بالصفات بأمثلتها ، وهى بهذا الاعتبار علوم . فإن قلت : العضو والتخطيط
والوضع والنقش للشخص ، لا للنوع ، قلت : أشخاصها لا تكون للنوع ،
بل لأشخاصها ، وأما ماهيتها فتكون له . وقيام النوع بالمادة الجسمية لنقصه
فى ذاته ، وقيام مثاله النورى بذاته لكماله فى جوهره . وهذا رأى يرجع
فى الحقيقة إلى القول بنفى وجود المثل ، فإنه تأويل لقول مثبتها بما يطابق
أصول نفاتها . والنفاة يقولون أيضا بوجودها بهذا المعنى : فإنهم إنما ينفون
وجودها بالمعنى المشهور ، وهو أن تقوم المعانى المتكثرة مجزدة عن الكثرة
وعن التصورات العقلية . فجميع الحكماء من المشائين والإشراقيين أن نسبة
المعقول إلى الفاعل كنسبة الصورة التى ترى فى المرآة [٢٣] إلى صاحبها ،
وهو بوجه كالمركب من مذهبي المثبتين والنفاة . وعند التحقيق هو قول بنفى
وجود المثل . لا يقال : لا بد من تأويل قول القدماء بقول صاحب الإشراق ،
لأن المفارق إنما يمكن أن يقال إنه مثال المادى ، لا مثله ، لتخالفهما
باللوازم ، لأننا نقول : المفارق ههنا هو ماهية المادى ، والماهية والشخص
متخالفان باللوازم ، لأن الماهية كلية والشخص جزئى مع اتحادهما فى الماهية .
ولئن قال : كل لازم لماهية لازم للشخص ، فنقول : ذلك إنما يجب بحسب
التحقق دون الحمل لعقم الشكل الأول ، والكبرى مهمة . وأقول : القول
بوجود المثل كما سيظهر فى أثناء تقرير أدلة مثبتى وجودها ، يقتضى أن كل
كلى هو مجزئ فى نفسه عن المادة وعلائقها ، ليس إنما يوجد فى ضمن
الجزئيات حتى يكون وجوده بالعرض ووجودها بالذات ، بل الأمر بالعكس .

(١) يمكن أن تقرأ : قومها ، فى جميع النسخ ، وهى نقوسها فقطت ١ . (٢) يمكن أن تقرأ أيضا
فى أكثر النسخ : والنفس . (٣) ت : بمعنى . (٤) ولئن قال ... للشخص : نافعة فى ت ، ١ .

البحث الثاني^(١)

في ذكر حجج القائلين بوجود المثل ، وأجوبة القائلين بعدمها
عن تلك الحجج ، وتحقيق الحق في ذلك
استدل القائلون بوجود المثل في التعليمات والطبيعات جميعاً على صحة
قولهم هذا بوجوده :

الوجه الأول

إن الأشياء التعليمية والطبيعية مُحدَّةٌ وتبرهن في العلوم التعليمية والطبيعية^(٢).
والحدِّ والبرهان ليسا للعدم ، لعدم الفائدة في النظر فيه ؛ ولا للشخص من^(٣)
حيث هو شخص لأنه من هذه الحثية محسوس قابل للتغير^(٤) والفساد . والحدِّ
والبرهان إنما يكونان لموجود معقول دائم الوجود غير قابل لهما . فالبرهان^(٥)
والحدِّ إنما يكونان للماهية في حال وجودها مجزدة عن العوارض المادية .
فوجودهما لها يستلزم وجودها مجزدة ، والملزوم ثابتٌ ، فيلزم ثبوتُ اللازم ،
وهو المطلوب .

(١) ت : الأول .

(٢) ت : الطبيعية والتعليمية .

(٣) ت : الفائدة فيه .

(٤) ت ١٠٩ ع : التغير ؛ ت : للتغير .

(٥) في الأصلية : معقول ، وفي هامشها : «معقول» . (٦) ت ١ : فوجودها .

وأجيب عنه ^(١) بأنه لا يلزم من عدم كون البرهان والحدّ للماهية بشرط شيء، أعني للجزئيات، كونهما للماهية بشرط لا شيء، لاحتمال كونهما للماهية بلا شرط شيء. وبين المعنيين بكون بعيد كما عُرِف في موضعه. فيكون وجودهما لها إنما يكون في حال اقترانها بالموارض في الخارج لامتناع خلوها عنها فيه، لكن لا مدخل للموارض في وجودهما لها حتى لا يلزم كونهما لها بشرط شيء، بل يكونان لها بلا شرط شيء.

والجواب عن هذا الجواب أن الفرق بينهما في العقل، لا الخارج ^(٢). لأن التجزّد كالكلية من اللوازم الخاصة بالماهية، والاقتران كالجزئية من اللوازم الخاصة بالأشخاص. ولئن قال: الماهية بلا شرط شيء أعم من الماهية بشرط لا شيء، كما هي أعم من الماهية بشرط شيء، والعام لا يستلزم خصوصية أحد فرديه، أعني التجزّد— فنقول: الماهية بلا شرط شيء إنما تكون أعم منها بشرط لا شيء لو لم يكن التجزّد عن المادة من لوازمها وهو أول المسئلة. ولئن قال: الكلية لا تلزم الماهية، وإلازم من وجودها في الشخص وجود الكلية فيه، وهو محال— فنقول: إنما يلزم من صدق حمل الماهية على الشخص وحمل الكلي على الماهية صدق حمل الكلي على الشخص لو صدق حمل الكلي على الماهية كلياً، وهو ممنوع، لأنه لا يلزم— من اقتضاء الإنسان بذاته كونه كلياً— اقتضاؤه كون كل إنسان كريد مثلاً كلياً، فإن الإنسان غير زيد. بخلاف أن يكون مفهوم الإنسان مقتضياً لكونه كلياً، ومفهوم زيد

(١) عه : ناقصة في ت.

(٢) في الخارج : ت.

(٣) المجزّد : ص : ت.

مقتضيا لكونه جزئيا ، من غير أن يقتضى الإنسان كلية زيد ، أو يقتضى زيدُ جرئية الإنسان . غاية ما فى الباب أنه يلزم أن يكون مفهوم الإنسان كليا فى جميع الأوقات ، وهو لا يستلزم كلية مفهوم زيد ، فإنه حينئذ إنما يصدق : زيد إنسان ؛ والإنسان كلى دائما ، وهو لا ينتج : زيد كلى ، لعدم كلية الكبرى ، ولا يصدق حينئذ : زيد إنسان ، وكل إنسان كلى ، لأن المفروض أن الإنسان يقتضى كلية مفهومه لا كلية مفهومات جزئياته ، فيمكن أن يكون حملُ المجرد والكلى على الماهية واجبا مع كون حملها على الشخص ممثعا . [٢٤] لا يقال : يلزم مما ذكرتم أن تكون الماهية والشخص مختلفين فى لوازم الماهية مع استوائهما فى تمام الماهية ، وهو خلاف ما نصوا عليه من وجوب استواء المثليين فى جميع لوازم تمام الماهية ، لأننا نقول : استلزام اختلاف اللوازم لاختلاف الملزومات بالماهية فى حيز المنع — إلا أن نخصص لوازم الماهية بلوازمها فى الحمل ونفسر لازمها فى الحمل^(١) بما يحمل على كل ما تحمل الماهية عليه . ولئن قال : الإنسان مثلاً لا يقتضى كليته بذاته ، لأن نفس كون الشيء إنسانا لا يقتضى كونه كليا ، وإلا لزم كون كل إنسان كليا . فالمقتضى لكون الإنسان كليا ليس كونه إنسانا ، بل أمر آخر وهو المعنى بعدم اقتضاء الإنسان الكلية بذاته . فنقول : لا يلزم من عدم اقتضاء كون الشيء إنسانا لكونه كليا عدمُ اقتضاء الإنسان كليته لذاته ، ولا عدم اقتضاء كون الإنسان إنسانا لكونه كليا . ولئن قال : وجود الحد والبرهان لماهية مشروط بتجزدها عن الفواشى المادية فى نظر العقل ، وهو لا يستلزم

(١) والإنسان : ناقصة فى ت ، ت ١ .

(٢) ونفسر لازمها فى الحمل : ناقصة فى ص ؛ بما يحمل : ناقصة فى ت ١ .

تجزدها عنها في نفس الأمر . فنقول : تجزء الماهية عن اللواحق
 المادية في البرهان والحدّ يستلزم تجزدها عنها في الوجود، إذ لو احتاجت
 إلى المادة في الخارج لاحتاجت إليها في العقل لتوقف العلم بالمعلول على
 العلم بالعلّة . فوجب تجزء الماهية عن المواد ولواحقها في العقل يستلزم
 استغناءها عنها في العلم، وهو يستلزم استغناءها عنها في الوجود، وهو يستلزم
 وجودها في الخارج مجردة عن المادة وعوارضها، والملزوم موجود، فيلزم
 وجود اللازم، وهو المطلوب . ولئن قال : الأمور التعليمية والطبيعية تستغنى
 في البرهان والحدّ عن ملاحظة المواد الشخصية، لكنها تحتاج فيهما إلى ملاحظة
 المواد الكلية . فنقول : هي إنما تفترق فيهما إلى ملاحظة المواد الكلية
 من حيث يُبحث عنها في العلمين : التعليمي والطبيعي . وأما من حيث
 ماهياتها فافتقارها إليها مطلقاً، ممنوع^(١)، فإن الأمر المادي عند القائلين بالمثل
 هو كالكمية . وكما أن العدد إذا أخذ مطلقاً كان من مباحث الإلهي، وإن
 أخذ محتاجاً إلى مادة ما كان من مباحث الرياضي — كذلك كل أمر جسماني
 إذا أخذ مطلقاً كان من مباحث الإلهي، وإن أخذ محتاجاً إلى مادة
 لا بعينها أو بعينها، كان من مباحث الرياضي أو الطبيعى . ولئن قال :
 لو استلزم افتقار الشيء إلى الهيولى في الخارج افتقاره إليها في العقل لبطل
 جعل الأمور التعليمية مفتقرة إليها في الخارج، لا العقل . فنقول : موضوع
 الرياضي، وإن كان كمّاً أو ذاك^(٢)، لكن الأعراض الذاتية التي تبحث فيه من

(١) وافتقارها : ت .

(٢) ت ١٠١ ع : فكما .

(٣) ذوك : ت .

لوازم الكم بحسب الماهية ، لا الوجود ، وهى مستغنية عن المادة لاستغناء ماهيته عنها ، فلذلك لم يحتج في الرياضى إلى ملاحظة المادة . وأعراض الكم الذاتية التى هى من لوازم الوجود ، وإن كانت مفتقرة الى المادة لانفتقار وجوده إليها ، لكنها إنما تبحث في العلم الطبيعى . ولئن قال : فعل هذا استغناء الشيء عن الهوى في العقل لا يستلزم استغناءه عنها في الخارج ، فضلاً أن يستلزم مفارقتها إياها بالفعل فيه ، فيبطل إثبات مفارقة الأمر التعليمى للهوى باستغنائيه عنها في العقل . فنقول : استغناء الشيء عنها في العقل يستلزم استغناءه عنها في الخارج ، بحسب الماهية . وهو ، وإن لم يستلزم مفارقتها بالفعل عن الهوى في الخارج ، لكنه يستلزم إمكان مفارقتها إياها في الخارج بحسب الماهية . وإمكان الممكن مع خيريته يوجب العلم بوجوده لاشتمال العناية عليها .

الوجه الثانى^(١)

الإنسان مثلاً موجود في الخارج ، وإلا لم يكن « هذا » الإنسان موجوداً في الخارج ، لأن « هذا » الإنسان عبارة عن الإنسان مع قيد « الهدية » ؛ وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل وهو معنى واحد ، وإلا كان اشتراكه بين زيد وعمرو وغيرهما من أشخاص الناس لفظياً لا معنوياً [٣٥] ؛ وهو باطل بالضرورة . فذلك المعنى الواحد الخارجى الذى يحمله العقل على كثيرين متباينين ببيان موادهم لابد من كونه مجرداً عن كل المواد في حد ذاته . إذ لو كان مادياً حتى كان ذا وضع وأين وقدر وزمان معينة ، لامتنع من العقل حمله إياه على أناس بأحوال مخالفة لتلك الحال . فصحة حمل العقل^(٢)

(١) الوجه الثانى : في ت : الثانى . (٢) ت ١٤٤ ع : وذلك . (٣) ت : من .

(٤) وصحة : ت ١٠ .

لما به عليهم يستلزم تجزئه في نفسه عن المادة وشوائبها . والملزوم ثابت ، فيلزم ثبوت اللازم . والإنسان المجرد المشترك^(١) غير فاسد بفساد المحسوسات . فإذا ثبت وجود إنسان ، مجزء عن كل العوارض المادية ، مشترك بين جميع الناس ، أبدى ، وهو المطلوب .

وأجيب عنه بأن الإنسان واحد بمعنى أنه لا تختلف نسبته إلى جميع أشخاص الناس ، بل كلها سواسية في إحداث معناه المجزء في النفس ، لا بمعنى أنه واحد بالعدد لا متنازع وجود الواحد بالعدد في كثيرين متباينين ، وإلا لزم من وجوده فيهم اتصاف الشيء الواحد بالعدد بصفاتهم المتباينة في الزمان الواحد ، فتكون الذاتان المتباينتان ذاتا واحدة ، والأمور المتباينة غير متباينة ؛ هذا خلف . ووحدته بالمعنى المذكور ، وإن لم تُنافِ اشتراكه بين الكثرة المتباينة ، لكنها مع وجوده واشتراكه لا تستلزم وجوده في الخارج واحدا بالشخص مجزءا عن جميع المواد وشوائبها ؛ فلا يتم الدليل المذكور .

والجواب عن هذا الجواب أن الشيخ فسر في هذا الجواب وحدة الإنسان ، بعين ما فسر به كلية صورته العقلية ومطابقتها للأشخاص ، وترادف الثلاثة^(٢) محال بالبدئية ، بل الإنسان وغيره من المعقولات وحدته عقلية ؛ والواحد بالوحدة العقلية يمكن وصفه بالمتقابلات معا ، إذ إنما يأبى الاتصاف بها معا الواحد بالوحدة الحسية أو الخيالية أو الوهمية . ووحدة الشيء العقلية مع وجوده في الخارج واشتراكه تستلزم وجود شيء واحد بالشخص بالوحدة

(١) : المشترك المجزء : ع . (٢) ت : الوجود . (٣) العقل : ت ، ص ، ١

(٤) في هامش ت : « وترادف الثلاثة ، أى : وحدة الإنسان وكلية صورته ومطابقتها » .

العقلية في الخارج مقارفاً للأشخاص وموادها غير فاسد مستمر الوجود من الأزل إلى الأبد . ومجموع الأمور الثلاثة موجود ، فيلزم وجود اللازم ؛ وهو المطلوب . فإن قلت : فما معنى وحدة الإنسان ؟ إن كان معناها ما يمتاز به الإنسان عن سائر الماهيات ، كانت الوحدة نفس التعين النوعي . وإن كان معناها اتحاد تأثر النفس عن أشخاصه بصورته العقلية ، كانت نفس المطابقة . وإن كان معناها منع نفس تصوره وقوع الشركة فيه ، كانت نفس الجزئية الحقيقية . وكذا إن كان معناها أن شخصه واحد وأن عدده واحد ، كانت نفس الجزئية الحقيقية أيضاً ^(١) . قلت : معناها شيء آخر ، وهو أنه غير منقسم بالفعل إلى جزئين ، بل هو إما لا جزء له أصلاً ، أو له أجزاء مجتمعة اجتماعاً صيرها واحداً في الجملة . والشيخ لم يفرق بين الواحد بالشخص ، والواحد بالعدد . والحق أن بينهما فرقا : فإن الواحد بالشخص هو الذي شخصه واحد ، أعني الشخص الواحد ، فهو إما يكون شخصاً . والواحد بالعدد هو الذي عدده واحد ؛ فإن كان شخصاً كان شخصه واحداً ، وإن كان ماهية كانت ماهيته واحدة ^(٢) . فهو أعم من الواحد بالشخص إن أريد بالشخص الجزئي الحقيقي كما هو اصطلاحه . فطبيعة الإنسان واحدة بالعدد وليست واحدة بالشخص . فإن قلت : كيف تكون ماهية الإنسان واحدة بالعدد مع كثرة الناس ؟ قلت : الذي عدده كثير هو جزئيات الإنسان ، لا الإنسان نفسه ، فإن الإنسان في نفسه عدده واحد لا غير . فإن قلت : يتمتع مقارفة الإنسان لأشخاصه وموادهم مع حمله عليهم بالمواطأة ، أو حمله عليهم بها يستلزم وجوده

(١) إذا ت ١ . (٢) وكذا إن كان ... أيضاً : ناقصة في ت .

(٣) ماهية كانت : ناقصة في ت ١ . (٤) وطية : ت .

فيها جميعا؛ فكيف يكون مفارقا لهما معا مع وجوده فيهما معا؟ قلتُ :
استلزام حمله عليهم بالمواطاة لوجوده فيهم وفي موادهم بمعنى الحلول في المواد
في حيز المنع ، إذ لا [٢٦] معنى لوجوده فيهم إلا حمله عليهم أو اشتغال^(١)
معقوليتهم على معقوليته ، ولا يلزم من شيء منهما حلوله في موادهم . ولئن قال :
كيف لا يوصف الإنسان بصفات أشخاصه المادية ، وكل واحد منهم عبارة
عنه مع صفاته المشخصة ؟ فنقول : جاز أن يكون اقتران الإنسان بتلك
الصفات كاقتران النفس بالبدن في تألف الإنسان من النفس والبدن ،
لا اقتران الحالين في ثالث أو اقتران الحال والمحصل . أو نقول : اتصاف
الإنسان^(٢) بالعوارض المشخصة لزيد إنما يكون على وجه كلي ، وتقيد الكلي
بالكلي لا يفيد الجزئية ؛ أو هو^(٣) إنما يوصف بها باعتبار جزئياته دون ذاته ؛ فلا
يرد ما ذكرتم . وأجيب عنه أيضا بأنه مبني على وجوب اتصاف الإنسان
من حيث هو إنسان بالوحدة أو الكثرة ، لأن إثبات وحدة الإنسان بمعنى
الكلي الطبيعي . فقولنا الإنسان من حيث هو إنسان لا يخلو من كونه واحدا
أو كثيرا . لكن الإنسان من حيث هو إنسان ليس كثيرا . فالإنسان ، من
حيث هو إنسان ، واحد ، وهو المرام في هذا المقام . وهذا الجواب أيضا
باطل ، لأننا في الاستدلال لم نحتاج إلى أن الإنسان من حيث هو إنسان
واحد ، بل إلى أنه واحد مطلقا ، سواء كان كونه واحدا من الحيثية المذكورة
أو من حيثية أخرى . والعلم بهذا القدر أولى . ثم إن كان نظريا ، فإبتناء
إثباته ليس على وجوب اتصاف الإنسان من الحيثية المذكورة بالوحدة

(١) معا : ناقصة في ص ، ع . (٢) ت ، ص ، ع ، ا ، : واشتغال .

(٣) الشيء : ت . (٤) ت ، ص ، وهو . (٥) ت ، ا ، : بقولنا ، أو : لقولنا .

أو الكثرة، بل على وجوب اتصافه في الجملة بإحدهما، سواء كان الاتصاف من تلك الحيثية أو من حيثة أخرى . وإثبات قولنا : الإنسان واحد في الجملة ليس بالقياس المذكور، بل بقولنا : الإنسان واحد أو كثير، لكنه ليس كثيراً، فهو واحد . ولا شك في صحته . ولئن قال : الإنسان بمعنى الكل الطبيعي — وهو الإنسان من حيث هو إنسان — هو الإنسان المنظور إليه وحده دون غيره من الاقتران بالزوائد والتجرد عنها . والمنظور إليه كذلك إنما يصح الحكم عليه بما يكون ذاتيا له دون ما يكون عرضيا له . والوحدة والكثرة من الأمور العرضية للإنسان وغيره من الماهيات . فالإنسان، بمعنى الكل الطبيعي، إنما يكون واحداً من الحيثية المذكورة . والحكم عليه بالوحدة، من تلك الحيثية، كاذبٌ، فضلا أن يكون العلمُ بصدقه ضروريا . وإثباتُ صدقه مبنيٌّ على المنفصلة الكاذبة ، لا الصادقة، — فنقول : إنما يُشترط في كون الشيء كلياً طبعياً تجريدُ النظر إليه عن النظر إلى الزوائد الغريبة ، لا عن النظر إلى جميع الزوائد حتى لوازم الماهية، لأن النظر إليه قد يستلزم النظر إليها، فيمتنع تجريدُه عنه لامتناع وجود الملزوم بدون وجود اللازم . والوحدة التي يتكلم فيها، وهي الوحدة العقلية، من مقومات الواحد بها أو من لوازمه بحسب ماهيته، لا أقلُّ من ذلك : فإن وحدة كل واحدٍ يمتنع وجوده بدون وجودها ، سواء كان ذلك الواحد عقليا ووحدته عقلية، أو حسيًّا ووحدته حسية . وأيضا قول الشيخ هاهنا : الحكمُ بالوحدة على الإنسان لمعنى الكل الطبيعي كاذبٌ لزيادتها عليه، وغرابتها عنه يقتضى كونَ الحكم بالوجود عليه كاذبا . فإن الوجود زائد عليه وغريب عنه؛ وهو يناقض

ما نص عليه من أن الكلى الطبيعى موجود فى الخارج كالإنسان بمعنى الكلى الطبيعى وغيره . وكما يصدق الحكم بالوجود على الإنسان بمعنى الكلى الطبيعى مع زيادته عليه ، لكون إيجابه عليه ليس من حيث هو إنسان ، فقد يصدق الحكم بالوحدة عليه مع زيادتها عليه ، لكون إيجابها عليه ليس من حيث هو إنسان . فإن قلت : الشيخ لم يقل إنه يمكننا أن نحكم بالوحدة على الإنسان حكماً ما ، ويكون ذلك الحكم كاذباً لغرابتها عن ماهيته . بل قال : إنه يتمتع من الحكم بها عليه لغرابتها عن ماهيته . [٢٧] قلت : فليقل بامتناع الحكم بالوجود على الإنسان لغرابته عن ماهيته ، وهو لم يقل بذلك .

لا يقال : قول الشيخ هاهنا يقتضى كون الماهية بشرط لا شىء ، من الماهية المجردة عن الزوائد ، وهى بهذا المعنى إنما توجد فى الذهن لا العين كما صرح به ، وهو يناق ما ذكر من أنها بشرط لا شىء جزء من الجزئى الموجود فى الخارج ، لأننا نقول : مراده بشرط لا شىء هاهنا ، تجردها عن الزوائد فى نفس الأمر ، ومراده به فى قوله : الماهية بشرط لا شىء جزء من الجزئى الموجود فى الخارج - عدم تقومها بالزوائد وأن تقوم بها مفهومات جزئياتها ، فيسقط ما ذكرتم . وأيضاً : الإنسان بمعنى الكلى الطبيعى هو الإنسان ، لا الإنسان المنظور إليه نظراً حالياً عن النظر إلى الأمور الزائدة عليه ، وإلا لم يكن كائناً طبيعياً ، بل مقيداً . وإذا كان كذلك ، فالإنسان بمعنى الكلى الطبيعى إذا جُعِل موضوعاً لم تكن الحيثية جزءاً من الموضوع ، فلم يجب كون الحمل منها ، ولذلك صح الحكم بالوجود على الإنسان بمعنى الكلى الطبيعى . ولو كان الحيثية واجبة الاعتبار فى الموضوع الذى هو كلى

(١) فكا : ت ١ .

(٢) عن ظ ، وفى ص ، ت : الحكم .

طبيعى لم يصح ذلك الحكم . فالإنسان موجود واحد مشترك ، وكل موجود واحد مشترك فهو موجود مجرد ؛ فالإنسان موجود مجرد . وهو المطلوب .
ولئن قال : إنما يلزم من وجود الإنسان في الخارج ووحدته فيه اشتراكه بين أشخاصه المحسوسة الموجودة فيه كونه مجرداً فيه ، لو كان اشتراكه بينها^(١) في الخارج . وأما إذا كان عروض الكلية له في العقل فقط فلا يلزم من مجموع صفاته الثلاث تجزئه في الخارج أثبتة ، بل تجزئه في العقل . واشتراكه بينها^(٢) في الخارج ممنوع لجواز اختصاص وجود الاشتراك بكونه في العقل . ويدل على هذا الاختصاص أن الاشتراك هو الحل على الكثرة . والحل إنما يعرض للآهية بشرط وجودها في العقل . فاشتراك الإنسان بين أشخاصه إنما يلحقه في الذهن دون العين . وأيضاً اشتراكه بينها^(٣) مشروط بمطلق تجزئه بتجريد العقل إياه أو بتجريد غيره إياه ، فلم لا يجوز أن يكون تجزئه بتجريد العقل إياه ، لا بتجريد غيره إياه ، فلا يكون مجرداً في الخارج ، بل في العقل ؟

فنقول : الجواب عنهما أن الموجود الواحد في الخارج إنما يصح من العقل حملُهُ على الكثرة وأخذ كل واحد منها عبارةً عنه مع خصوصيته ، بشرط عدم حلوله في محل تلك الخصوصية ، إذ لو حل^(٤) معها في محلها لاستحال منه حلوله مع بقية الخصوصيات في محلها مع كونه واحداً بعينه لاستحالة حلول الحال الواحد بعينه في الحال المتعددة ، بالبدئية .

ولئن قال : إنما يستحيل ذلك لو كانت وحدته حسية ؛ وأما إذا كانت عقلية ، فلا .

(١) بينهما : ت ١ . (٢) ناقصه في ت . (٣) أخذه : ت ١ (بدون نقط) .
(٤) ع وت : ولئن . (٥) ت ١ : الحال .

فنعول : الإنسان الواحد الموجود في الخارج على تقدير حلوله في مواد
أشخاصه تكون وحدته حسية لكونه مادياً حينئذ . وإن قال : الإنسان حالٌ
في مواد الناس مع أنه غير محسوس عند الشيخ —

فنعول : المراد بالوحدة الحسية وحدة الهيولى أو وحدة ما يحل فيها
أو وحدة ما يتركب منها . فإن كل واحدة من الثلاث يأبى النعت
بالمقابلات معا .

ولئن قال : كيف يجزئ العقل الإنسان من الهيولى وهي جزؤه ؟

فنعول : المراد بالمادة المجزئة منها الإنسان هي الهيولى الشخصية ،
والنفس تجزئ منها مجموع ماهيتها مع ماهيته الحال فيها ، أهي ماهية الإنسان
الشخصي . لا يقال : لم كذب إيجاب الوحدة والكثرة من الحيثية المذكورة
وصدق سلبها عنه منها ؟ لأننا نقول : الصادق سلب إيجابها منها بشرط
كون قولنا منها متعلقا بالإيجاب دون السلب ، فإن سلبها منها على أن
يكون قولنا منها متعلقا بالسلب — كاذب قطعاً . وأيضاً الإنسان ، بمعنى
الكل الطبيعي ، إما أن يؤخذ كأنه شيء واحد مشار إليه ، أو لا يأخذ . فإن
أخذ ، لم يكن النظر إليه مجزئاً عن النظر إلى الزوائد الغريبة عنه ، فلم
يسبق كلياً طبيعياً ، وإن فرضنا بقاء كلياً طبيعياً^(١) ، فإنما يصح سلبها
عنه لا إيجابها [٣٨] عليه حينئذ . وإن لم يوجد فليس يصح إيجابها
عليه ولا سلبها عنه ، لأن العقل إنما يحكم عليه بهما إيجاباً إذا قرن بنظره إليه
نظره إلى الزوائد الغريبة عنه . أو نقول : وإن لم يؤخذ كشيء واحد ، بل
مُخلى صالحاً للوحدة والكثرة وغيرهما ، لم تبقى الحيثية جزءاً من الموضوع ، وإلا

(١) عن هامش النسخة الأصلية والنسخ الأخرى .

لزم من عود الضمير فيها إلى الإنسان كونه كشيء واحد^(١) مشار إليه ، وهو خلاف المفروض ، فيصح من العقل الحكم عليه بهما ثبوتاً وانتفاءً ، ولا يناقض النفي الإثبات لاختلاف الموضوع .

ولئن قال : الوحدة لا تلزم شيئاً من الماهيات ألبتة لأن كل ماهية مقولة على كثرة ، وكل مقول على الكثرة مقول على الواحد والكثير ، وكل مقول عليهما يوصف بالوحدة والكثرة ، وكل ما يوصف بهما لا يستلزم شيئاً منهما ، وإلا لم يوصف بالآخر ؛ فلا شيء من الماهية يستلزم الوحدة أصلاً ، فلا يصح الحكم على الإنسان من حيث هو إنسان بالوحدة .

فنقول : لا نسلم أن المقول على الواحد والكثير يوصف بالوحدة والكثرة ، بل هو في نفسه إنما يوصف بالوحدة وحدها ، والموصوف بالكثرة جزئياته لا عينه . وأجيب عنه أيضاً بأنه مبني على استلزام دوام وجود الإنسان لدوام وجود إنسان واحد . وهو إنما يصح لو كان الإنسان مطلقاً والإنسان الواحد متساويين ؛ وليس كذلك ، بل الإنسان مطلقاً أعظم من الإنسان الواحد . ودوام وجود العام لا يستلزم دوام وجود الخاص ، وهو أيضاً باطل ، لأن وحدة الماهية ، وهي الوحدة العقلية ، تلزم الإنسان ، والإنسان^(٢) يستلزم مجموع الملزوم واللازم .

الوجه الثالث

الحیوان بما هو حیوان غیر موجود فی الأشخاص ، لأن الموجود فی الأشخاص هو حیوانٌ ما ، لا الحیوان بما هو حیوان . والحیوان بما هو

(١) بـ حل... كشيء واحد : نافذة في ت ، ع . (٢) ع ، ت : والملزوم .

حيوان موجود ؛ فهو إذن مفارق للأشخاص . فهو مجزء عن جميع المواد .
 وإنما قلنا : الموجود في الأشخاص هو حيوانٌ ما ، لا الحيوان بما هو حيوان ،
 إذ لو كان الحيوان بما هو حيوان موجوداً لهذا الشخص ؛ لم يَحُلْ إما أن
 يكون خاصاً به أو غير خاص به . فإن كان خاصاً به لم يكن الحيوان بما هو
 حيوان هو الحيوان الموجود فيه ، بل كان الحيوان الموجود فيه هو حيواناً
 ما . وإن كان غير خاص به كان شيئاً واحداً بالعدد بعينه موجوداً
 في الكثرة . وهو محال . وهذا الوجه لبعض معاصري الشيخ أورده على
 سبيل القدح في الحكمة ، لا على أنه مثبت لوجود المثل . وهو دالٌّ على
 وجودها كما تقررناه وأوماً إليه الشيخ . وأجيب عنه بأنه مبنًى على استلزام
 وجود حيوانٍ ما في هذا الحيوان الموجود في الخارج لعدم الحيوان بمعنى
 الكلّي الطبيعي فيه ؛ وهو ممنوع لإمكان وجود كليهما فيه كوجود البياض
 والبياضية في الموضوع الواحد معاً . والفرق بين الحيوان وحيوانٍ ما هو
 الفرق بين اسم الجنس والنكرة ، وهو أن الأول عبارة عن الماهية بلا شرط
 شيء ، والثاني عنها مع وحدة ما ، لا بعينها . وإذا كان كذلك فوجود حيوانٍ
 ما في الشخص الحيواني الخارجى يثبت الحيوان بمعنى الكلّي الطبيعي فيه
 لا يَنْفِيهِ . وهذا الجواب باطل ، لأننا لم نَنْفِ وجودَ الحيوان في هذا الحيوان
 الموجود في الخارج لوجود حيوانٍ ما فيه ، بل باستلزام وجوده فيه لخصوص
 أو العموم ، واقتضاء كل واحد منهما محالاً . وأجيب عنه أيضاً بأنه مبنًى
 على وجوب اتصاف الحيوان من حيث هو حيوان بالخصوص أو العموم .
 وهذا الجواب أيضاً باطل ، لأن الكلّي الطبيعي لا يجب في اتصافه بشيء

أن يكون الاتصاف من الحيثية المذكورة، وإلا لم يصحَّ الحكم بالوجود على الكلى الطيبي كما ساف . وأجيب عنه أيضا بأنه : هب أن في الوجود حيوانا مفارقا، لكن ذلك الحيوان المفارق لا يكون مجعولا على هذه الحيوانات المحسوسة لاستحالة حمل المجزء على المادى بالمواطاة، [٣٩] فلا يكون الحيوان المحمول على هذه الحيوانات مجزءا . وإذا كان الحمل على الكثرة منافيا للفارقة، فلا يصح الاستدلال به عليها ، فلا تكون الماهية قائمة بنفسها في الخارج مجزءة عن أفرادها فيه كما ظُن . وهذا الجواب أيضا باطل، لأننا لا نسلم استحالة حمل المجزء على الجسماني بالمواطاة، فإنه أوَّل المسئلة ، فكيف يُجعل مقدمة في إثبات نفسه ! وهل ذلك إلا مصادرة على المطلوب الأول ؟ !

ولئن قال : الحمل ، وهو الحكم بأن هذا هو ذلك، ومعناه أن الشيء الذى هو هذا هو بعينه ذلك ، يستدعى الاتحاد بين الموضوع والمحمول في الذات والوجود والجعل . ومن المحال أن يكون المجزء والمادى ذاتا واحدة موجودة بوجود واحد ومجمولة يُجعل واحد ، فيستحيل حمل أحدهما على الآخر ، فيمتنع حمل الحيوان المفارق على الحيوانات المحسوسة .

فنقول : ذَكَرَ الشيخُ أن المعتبر في حمل الكلى على جزئياته حملُ المواطاة . وفسره بما ذكرتم، وهو يقتضى أن تكون كلية الإنسان مثلا صحة حمله على كل واحد من أشخاصه بأنه هو . وذَكَرَ أن ذلك إنما يلحقه بشرط وجوده في العقل ، وأن الكلى بالفعل صورته العقلية لا نفسه ، وإليه أشار في « الشفاء » بقوله : فالمعقول في النفس من الإنسان هو الذى هو كلى ،

وإن كليتها مطابقتها للكثرة ، بمعنى أن كل واحد من الكثرة لو حصل في العقل محذوفا عنه مُشَخَّصَاتُهُ المادية ، لكان نفس تلك الصورة العقلية ؛ ولو وجدت في الخارج متشخصة بشخصاته المادية ، لكانت عينه . وهو صريح في أن الكلية مطابقة الكلي للجزئيات ؛ والحمل مطابقة المحمول الموضوع بالمعنى المذكور ، كقولنا : زيدٌ ماشٌ . فإن معناه حينئذ أن زيدا إذا أخذ مجزوا من مُشَخَّصه المادى لكان نفس الماشي ، وأن الماشي إذا أخذ موجودا في مادة زيد كان عينه . وكما تطابق الصورة الذهنية الأشخاص العينية - بذلك المعنى يصح أن يطابق الموجود الخارجى المفارق الأشخاص الخارجية المادية به . فقوله يقتضى صحة حمل المجزء على المادى ، فكيف أنكره ههنا ؟

ولئن قال : كيف يتحد المجزء مع المادى في الوجود ؟

ف نقول : الموضوع والمحمول إنما يجب اتحادهما في الوجود باعتبار ما به الاتحاد بينهما من الذات ، وهى ههنا المجرد . فإن المادى عبارة عنه مع مُشَخَّصه المادى عند العقل . فالمادى والمجزء موجودان بوجود واحد هو وجود المجرد . وأما باعتبار ما به التباين بينهما وهو ههنا العوارض المُشَخَّصة الجسمانية التى يَفْضَلُ بها المادى على المجزء ، فلا يجب اتحادهما في الوجود ، بل تباينهما فيه . فالموجود بالحقيقة هو الماهيات المعقولة . وأما الأشخاص فيتوهم ويُخَيَّل من اجتماعاتها على أنحاء مختلفة من النسب والإضافات . لا يقال : حمل الإنسان على الكثرة ، وإن كان إنما يلحق الموجود منه في العقل لا الخارج ، لكن العقل إنما يعتبره بين نفسيهما لا بين تصوريهما وإلا كذب كل حمل . وإذا كان المحمول هو الإنسان نفسه لا صورته العقلية لم يلزم

من قول الشيخ حمل المجرد على المادى ، لأننا نقول : سلمنا لزوم كذب الحمل
حيثنذ ، لكن ذلك ليس لكذب حمل المجرد على المادى ، بل لعدم اتحاد
الموضوع والمحمول فى الذات حيثنذ. وكما أن الحمل إنما يلحق الإنسان حال
كونه مجزدا فى العقل ، فقد لا يلحقه إلا حال كونه مفارقاً فى الخارج .

ولئن قال : الماهية إنما تُحمَل على الشخص بلا شرط شيء ، وأما بشرط
لا شيء فيمتنع حملها عليه ؛ فإن كان الإنسان مفارقاً فى الخارج فهو إنما
يحمل على زيد قبل العلم بمفارقته. وأما بعد العلم بها فيمتنع حمله عليه ، فالتأني^(١)
بالمثل يلزمه أن لا يحمل الماهية على شيء من أفرادها ألينة لعلمه بمفارقتها .

فنقول : كما أننا قد نحمله جاهلين بتجزده الذهنى أو عالمين به مع عدم
قدح العلم والجهل فى صدق [٤٠] الحمل ، فقد نحمله جاهلين بتجزده الخارجى
أو عالمين به مع عدم قدحهما فيه أيضاً . لا يقال : كلية الإنسان غير كلية
صورته العقلية ، لأن كلية الإنسان صحيحة حمله على الكثرة والمواطأة ، وكلية
صورته العقلية مطابقتها لأشخاصه الخارجية بالمعنى المذكور . والحمل إنما
يعتبره العقل بين نفس الإنسان ونفس الكثرة ، وإن كان عند وقوعه بالفعل
إنما يقع بين تصوريهما . فإن الإنسانية الكلية يمكن أن تلحقها الكلية
حتى تكون الكلية مقومة ولاحقة لها باعتبارين . وهى إنما تلحقها الكلية
بالنسبة إلى الصور الموجودة منها فى الأذهان لا بالنسبة إلى الناس الموجودين
فى الأعيان ، لأن الكلية التى بالنسبة إليهم تكون مقومة لها ، لا لاحقة لها .
فالإنسانية الكلية التى فى عقل زيد مثلاً من حيث هى صورة واحدة
منشخص بشخص نفسه الجزئية ، تكون جزئية ؛ ومن حيث مطابقتها

لكل واحد من الناس تكون كلية . لكن هذه الكلية تكون جزءاً منها لا عارضة لها ، إذ عروضها إنما يكون للإنسان المطلق . وتلك المطابقة هي معنى اشتراكها بين الناس ، وهو الاشتراك المقوم لها ، لا اللاحق لها . فإن الاشتراك العارض إنما يكون لمطلق الإنسان العقلي ، لا للإنسان^(٢) العقلي الذي في عقل زيد . والإنسان العقلي بالنسبة إلى الصورة الموجودة منه في النفوس يكون كلياً طبعياً . فالكلية إنما تلحق الشيء باعتبار كونه كلياً طبعياً ، وإنما تقوم باعتبار كونه كلياً عقلياً . واشتراك الكلية بين الكليات العارضة والمقومة لفظي ، لا معنوي . والمطابقة هي الكلية المقومة ، لا الكلية اللاحقة . وحل المواطة إنما يعتبر في الكلية العرضية ، لا في الكلية الذاتية . فالشيخ نفي الكلية العارضة والحل عن المفارق بالنسبة إلى المقارن . وأثبت الكلية المقومة التي هي المطابقة للمفارق بالنسبة إلى المقارن . وهو حق لا شبهة فيه : لأننا نقول : لو كان الأمر كما ذكرتم ، لم يصح تصويره عروض الكلية للطبيعة في حال وجودها في العقل بمطابقة الموجود منها فيه لأفرادها الخارجية ، بل كلامه يدل صريحاً على أن كلية الإنسان هي كلية صورته العقلية ، وعلى أن كليتها نفس المطابقة بأحد المعنيين المذكورين ، اللهم إلا أن يقال إنه إنما جعل^(٣) كلية الإنسان كلية صورته ، وكليتها المطابقة للتفهم لا للتحقيق . ويقال : إن المطابقة سبب الكلية لا نفسها ، إذ لولا المطابقة لم يكن الإنسان كلياً — فيبقى كلامه سليماً عن الطعن ، لكن نعود إليه من رأس ونقول له : لم لا يجوز أن يكون التجرد العيني كالذهني في عدم المنع عن

(١) أ: ت ١ . (٢) الإنسان : ت ١ . (٣) الكلبيين : ع ، ت ١ .

(٤) جعل : ناقصة في ص ، ت ؛ الإنسان : ناقصة في ت ١

الحمل على الكثرة ؟ لا يقال : التجرد العيني يمنع ذلك ، لأنه يجعل الإنسان مطلقاً مساوياً للإنسان المفارق ، والتجرد الذهني لا يجعله مساوياً له ، فافتراقاً ، لأننا نقول : التجرد العيني إنما يوجب تساويهما في التحقق^(٢) لا الصدق ، لأن الإنسان مطلقاً أعم من الإنسان المفارق في الصدق ، وإن قلنا بوجود المثل . إذ إنما يصح أن يقال مثلاً : زيد إنسان ، لا إنسان مجرد . ولزوم أحد الخواص بحسب الصدق العام في الوجود لا ينافي صدق حمله على بقيتها . لا يقال : الإنسان المحمول على زيد هو الإنسان ، بمعنى أحد أفرادها ، لا الإنسان المطلق . إذ إنما يصح أن يقال زيد إنسان ، لا زيد الإنسان ، وإلا انحصر الإنسان في زيد ، وهو باطل ، لأننا نقول : « اللام » في الإنسان ههنا لتعريف الحقيقة ، وثبوته كانتفائه لقربه من النكرة . فمعنى قولنا : زيد الإنسان — زيد إنسان^(٣) في الأناس ، وهو قريب من معنى قولنا : زيد إنسان ؛ فيسقط ما ذكرتم ؛ بل حمل الإنسان على ذلك الشيء بالضرورة .

الوجه الرابع

ذكر الإمام أن المشترك بين الناس الموجودين في [٤١] الخارج هو الإنسان الخارجى ، لا العقلى ، لأنه يمتنع أن تكون تلك الصورة الحالة في نفسى

(١) مطلقاً : صفة للإنسان . (٢) التحقق : ت ١ .

(٣) أو أياها : ت ١ .

(٤) من : ع ، ت ١ .

(٥) الإمام = الفخر الرازى .

(٦) وردت مكررة في ص .

حلول العرض في الموضوع جزءاً من أعيان جميع الناس الموجود بعضهم قبل ،
وبعضهم بعدى ، وبعضهم معى بالزمان . وإذا لم تلحق الكلية صورة الإنسان
التي في النفس فهمي إنما تلحق الإنسان في الخارج . فالإنسان العيني مشترك ،
لا الذهني . ونسمة صورته التي في النفس كلية ، مجازاً ، لكون المعلوم بها —
وهو مطلق الإنسان أو الإنسان العيني — كلياً . فالإنسان مجرد في الخارج عن
المادة وعلاقتها الشخصية . ثم قال : وهذا هو التحقيق . وهو صريح
في صحة القول بالمثل ، وهو المطلوب .

الوجه الخامس

حصة زيد وحصة عمرو من الإنسانية في الخارج إما متباينتان
أو متوحدتان . والأول يقتضي كون الحصتين فردين آخرين ، متباينين من
الإنسانية ، فيحتاجان إلى حصتين آخرين شأنهما ماذكرنا ، فينقل الكلام
إليهما ، ويلزم التسلسل . فتمين الثاني ، وهو نفس القول باشتراك الماهية
بين أفرادها في الخارج ، أعني القول بوجود المثل .

الوجه السادس

الإنسان موجود في الخارج وليس محسوس فيه ، فيكون مجزئاً فيه ،
وإلا كان محسوساً ، هذا خلف . وإنما قلنا : إن الإنسانية لو كانت مادية
لكانت محسوسة — لأنها حينئذ تكون في مادة زيد نفس زيد ، وفي مادة عمرو
نفس عمرو ، وفي مادة خالد نفس خالد ؛ وكل واحد منهم محسوس ،
فتكون محسوسة ، فيصح القول بالمثل ، وهو المطلوب .

الوجه السابع

حكى الشيخ فى الفصل الأول^(١) من النظم الرابع^(٢) عن تضطر تقوسهم قواهم
الوهية إلى الحكم على غير المحسوس بما يختص بالمحسوس كالمشبهة وأمثالهم
من العوائم^(٣) الحاكمة عليهم أوهامهم ، أقوالا ثلاثة : الأول أن الموجود
والمحسوس متساويان أو أن كل موجود محسوس . الثانى أن كل ما ليس
بمحسوس ليس بموجود ، بالبدية . الثالث أن كل ما ليس بوضعى ليس
بموجود أصلا . والقول الثالث هو قولهم فى الحقيقة . فإنهم إنما يستنكرون
وجود ما ليس بوضعى ، لا وجود ما ليس بمحسوس ، إذ كثير من الموجودات
عندهم لاتصل إليها عقولهم ، فضلا عن أوهامهم . وأبطل الأقوال الثلاثة
بطائع المحسوسات . وبطلان القول الأول بها ظاهر ، فإنها موجودة
ولست بمحسوسة ، يُنتج من الشكل الثالث : بعض الموجود ليس بمحسوس ،
وهو نقيض القول الأول . وبطلان القول الثانى بها ظاهر أيضا ، فإنها
ليست بمحسوسة ، وهى موجودة ، يُنتج منه : بعض ما ليس بمحسوس
موجود ، وهو نقيض القول الثانى . وأما القول الثالث فإنما ينتقض بها

(١) الأول : نافعة فى ت .

(٢) الإشارة هنا إلى كتاب «الإشارات والتنبيهات» ، الفصل الأول من النظم الرابع
حيث يقول ابن سينا : « تنبيه : إعلم أنه قد يظن على أوهام الناس أن الموجود هو
المحسوس ، وأن ما لا يشاله الحس بجوهره يفرض وجوده محال ، وأن ما لا يختص بمكان
أو وضع بذاته كالجسم ، أو بسبب ما هو فيه كأحوال الجسم ، فلا حظ له من الوجود ... »
(ج ١ ص ١٨٩ ، القاهرة سنة ١٣٢٥ هـ - سنة ١٩٠٧ م) .

(٣) القوام : ت ١ . (٤) فى الأصل : الموجود والمحسوس ، والتصحيح

عن ظ ؛ وفى ت ١ : الموجود المحسوس .

على شرط أن تكون مع وجودها في الخارج ليست بوضعية فيه حتى نقول هكذا : طبائع المحسوسات موجودة في الخارج وليست بوضعية فيه ، يُنتج من الشكل الثالث : بعض الموجود في الخارج ليس بوضعي فيه . وينعكس بالاستواء إلى قولنا : بعض ما ليس بوضعي في الخارج موجود فيه ، وهو نقيض القول الثالث . والقول بوجود ماهيات المحسوسات في الخارج مفارقة فيه للهوى نفس القول بوجود المثل . فإما أن يُعترف بفساد الدليل المذكور على بطلان قول المُشَبَّه ، أو يعترف بصحة القول بوجود المثل . وإذا لم يعترف بفساد الدليل المذكور فليُعترف بصحة القول بوجود المثل . وهذا الوجه يجب علينا أن نُكَلِّف أنفسنا الجواب عنه ، فإن الشيخ غير قائل بوجود المثل . فلا بد من تفسير قوله بما لا يقتضي وجود المثل . فنقول : الشيخ لم يتعرض صريحا لنقض القول الثالث باعتبار معناه الحقيقي وهو : الحكم على المفارق بامتناع وجوده بطبائع المحسوسات . ولهذا جعل نقض الوضع بها بعد بيان وجودها بعدم محسوسيتها ، لا بعدم وضعيتها . فإن قلت : الشيخ ليس بصادق [٤٢] في نقله القولين الأولين عنهم ، فإنهم يعترفون بوجود ما لا يصل إليه العقل فضلا عن الحس ، بل قولهم في الحقيقة إنما هو القول الثالث . فما هو قولهم لم يبطله الشيخ ، وما أبطله ليس بقولهم ، بل هو مُفْتَرَى عليهم . قلت : الموجود الذي ليس بمعلوم يكون من شأنه أن يدرك بالحس عندهم . فإن قلت : ناقض الوضع إنما يتسلم من الحجب ما ينقضه أو ينقض به ، فلم يحكى الشيخ عنهم القول الثالث ، مع عدم كونه شيئا منهما ؟ قلت : المراد بالعبارة الثلاث معنى واحد ، وهو تساوى المحسوس والموجود ، وإنما

عبر عنه بعبارات مختلفة لمزيد الوضوح وفوائد ستعرفها . أو نقول : يجوز أن يكون مراد الشيخ بغير الوضعى ما ليس بمحسوس ولا متخيل ولا موهوم ، وإنما عبر عما ليس محسوسا ولا متخيلاً ولا موهوما بما ليس بوضعى لتساويهما عندهم ، وإن كان ما ليس بوضعى ^(١) أخص مما ليس محسوسا ولا متخيلاً ولا موهوما عنده . وإنما عبر بالمحسوس عن القدر المشترك بينه وبين المتخيل والموهوم لأنهما من توابعه وفى حكمه ، ولأن الحس قد يستعمل فى مطلق الشعور بالحزنى كما تستعمل الحواس فى المشاعر مطلقاً أو لعدم تمييزهم بين المحسوس والمتخيل والموهوم واستعمالهم لفظ المحسوس فى معنى المتخيل والموهوم . وحينئذ يكون معنى القول الثالث نفس معنى القولين ، فيكون نقضه نفس نقضهما ، ولذلك لم يذكر نقضه بعد نقضهما ، وإنما عبر عن حوى قولهم بتساوى الموجود والمحسوس بعبارات ثلاث ، لأن العبارة الأولى تفيد مجرد اعتقادهم تساوى الموجود والمحسوس ، والثانية تفيد اعتقادهم أولية ذلك الاعتقاد ، والثالثة تفيد تساوى غير المحسوس وغير الوضعى عندهم ، فينتقض القول الثالث بوجود طبائع المحسوسات كانتقاض القولين الأولين ^(٢) . أو نقول : طبائع المحسوسات فى حال العلم بها تكون موجودة ومفارقة معا . فإن كان وجودها حينئذ فى الخارج فانتقاض القول الثالث بها ظاهر . وإن كان وجودها حينئذ فى العقل كان بعض الموجود فى الخارج وهو محالها — أعنى العقل — مفارقاً ، وهو المطلوب . أو نقول : مراد القوم بالموجود مطلق

(١) فى الأصلية وت ١ : اختصر ، والتصحيح عن ط ، ع ، ت . (٢) المتخيل : ت .

(٣) الأولين : نافصة فى ص . (٤) فى الأصلية : نقضها ، والتصحيح عن ط .

(٥) نافصة فى ت ، ص .

الموجود أعم من أن يكون خارجيا أو عقليا. وحينئذ ينتقض بها الحكم بأن كل مفارق ليس بموجود أصلا ، فإنها في حال العلم بها تكون مفارقة وموجودة معا ، فيكون بعضُ المفارق موجوداً في الجملة ، وهو تقيض قولهم الثالث .

الوجه الثامن

ذكر المحقق^(٢) أن التنبيه بوجود طبائع المحسوسات على فساد قول المذعنين لأوهامهم ليس من حيث عمومها وخصوصها ، بل من حيث هي حال كونها مجزأة عن العواشي الغريبة كالأين والوضع والكم والكيف المعينة ، فإنها من الحيثية المذكورة في الحالة المذكورة تكون موجودة ، وإلا كذب حملها بالمواطاة على المحسوسات ، وغير محسوسة ، وإلا وجب أن يكون الإحساس بها مع لواحق معينة كأي ما ووضع ما متعينين ، فيمتنع أن يحمل بالمواطاة على ما ليس بموصوف بالكون في ذلك الأين وعلى ذلك الوضع ، فلا تكون مشتركة بين المحسوسات في تلك الحال ، وقد فُرضت مشتركة بينها فيها . هذا خلف ، فلا بد في الوجود من وجود موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول ، وهو تقيض قولهم ؛ وذلك هو المطلوب . وهو صريح في < أن^(٣) > طبائع المحسوسات موجودة في الخارج في حال عرائثها عن العوارض المادية ، وهو نفس القول بوجود المثل . ويجب علينا أن نسوم أنفسنا الجواب عن هذا الوجه ، لأن المحقق من منكرى وجود المثل ، فلا بد من تفسير قوله بما لا يقتضى وجودها ، فنقول : المحقق لم يتعرض صريحا

(١) قول : ت . (٢) تحت اللفظ ورد اسم خواجه ، أى أن الإشارة هنا بقوله

«المحقق» هي إلى الخواجه نصير الدين الطوسي . (٣) زيادة مأخوذة عن ظ وناصفة

لنقض القول الثالث باعتبار مدلوله المطابق وهو الحكم على كل مفارق بأنه
 يتمتع أن يوجد أصلاً وراماً . ولهذا جعل نقض الوضع بوجود طبائع [٤٣]
 المحسوسات وعدم محسوسيتها ، لا بوجودها وعدم وضعيتها ، لأنها مع
 وجودها في الخارج تكون وضعية عنده لإنكاره وجود المثل . وإبطال
 القولين الأولين يكفى في إبطال الثالث لتساوى غير المحسوس وغير الوضعى
 عندهم . أو نقول : يجب أن يكون مراده بتجوز طبائع المحسوسات عن
 الغواشى الغريبة تجزؤها عنها في العقل لافى الخارج . وانتقاض القول الثالث
 بوجود طبائع المحسوسات حينئذ إما باعتبار محلها ، فإنه مفارق وموجود
 فى الخارج ؛ أو لأن المراد بالموجود مطلق الموجود أعم من أن يكون خارجياً
 أو عقلياً كما مر فى الجواب عن الوجه السابع ، أو لتساوى اللاوضعى
 واللامحسوس ، أو لاتحادهما عندهم .

الوجه التاسع

وجود الماهية المادية الأشخاص فى الخارج مفارقةً فى العقل للهوىلى
 يوجب القطع بأنها لا تقتضى الحلول فى الهوىلى لذاتها ، وإلا لم توجد
 فى العقل مجردة عنها . فالمفارقة ممكنة لها فى الخارج بحسب ماهيتها . فمثل
 الأفلاطونية ممكنة الوجود فى الخارج . وهى أشرف مما بعدها من النفوس
 والأجسام . والممكن الأخص إنما يوجد بعد وجود الممكن الأشرف
 لإحاطة العناية بخبريته واقتضائها كونه الوجود على أتم ما يمكن أن يكون
 عليه . فلا بد من كونها موجودة فى الخارج . وهو المطلوب .

(١) فى الأصلية : التساوى ، والتصحيح عن ط ر بقة النسخ .

الوجه العاشر

الموجود في عقل من الإنسان علمٌ واحدٌ بموجود في الخارج ؛ والعلم الواحد بالموجود الخارجى لا بدّ له من معلوم واحد في الخارج مُطابقه . فالإنسان الواحد الخارجى المعلوم بذلك العلم الواحد لا بد من كونه مشتركاً بين الناس في الخارج ، فيكون مجرداً فيه ، وهو نفس القول بوجود المثل .

الوجه الحادى عشر

وحدة العلم بالنوع ^(١) تابعةٌ لوحدة الخارجية المستتعبة لاشتراكه بين الأشخاص في الخارج المعلوم ، لتجرده فيه ؛ والاشتراك الذهني لا بد فيه من الوجدتين وكثرة الجزئيات في الوجود ، فهو إنما يكون بعد تجرد المشترك في الخارج . وكل مشترك في الذهن مفارقٌ في العين . وهو نفس القول بوجود المثل .

الوجه الثانى عشر

لو لم تكن الماهية واحدةً في الخارج لم تكن موجودة فيه ألبتة ، لأن كل موجود فيه واحد فيه بالبدئية . ووحدتها فيه تستلزم اشتراكها فيه ، وهو يستلزم تجردها فيه . وهو القول بوجود المثل .

الوجه الثالث عشر

القول بأن الكلى الطبيعى ليس بواحد في الخارج قولٌ بعدم المعقولات فيه ، وهو يشبه القول بعدم المحسوسات فيه ، فيكون باطلاً . فإن المدرك

بالذات — وإن كان هو الصورة الواحدة الإدراكية — لكنها إذا كانت منترعة من موجود خارجي فلا بد لها من موجود واحد خارجي يطابقها دون غيره من الموجودات الخارجية يكون مدرّكاً بها دون غيره، فيكون القول بأن الكلي الطبيعي واحد في الخارج، حقاً؛ وهو يستلزم صدق القول بوجود المثل كما عرفت .

الوجه الرابع عشر

للم تكن الطبيعة واحدة في الخارج لَصَحَّ أن يقال : الإنسان، مثلاً ، عبارة عن أحد الأشخاص المعلومة بالعلم الواحد ، ولا وجود للكلي الطبيعي في الخارج ألبتة . وهو باطل ، لاستلزام انتفاء الطبيعة انتفاء الشخص لامتناع وجود الخاص بدون وجود العام ؛ فلا موجود ألبتة . وهو سفسطة محضة . ولئن قال : لو كانت الوحدة من لوازم الوجود لكان كل موجود واحداً ، فلم يكن بعض الموجود كثيراً ، وهو باطل بالضرورة . فنقول : الموجود الكثير يكون واحداً باعتبار نفسه ، وكثرته باعتبار غيره . فكون كل موجود واحداً لا ينافي كون بعض الموجود كثيراً ، لاختلاف الاعتبار . ولئن قال : وحدة الإنسان ترجع إلى وحدة العلم بأشخاصه وهو نفس العلم به ، فإنها ، كما نص عليه الشيخ ، عبارة عن استوائهم [٤٤] في إحداث صورة واحدة معقولة مطابقة لكل واحد منهم من حيث هو إنسان ، وغير مطابقة لما ليس بإنسان . فنقول : وحدة العلم تابعة لوحدة المعلوم ، فلولا

(١) واحد : ناقصة في ع ، ت ، ث ، ١ . (٢) بصح : ت . (٣) هنا صورة بسيطة لمج زينو ضد الكثرة . (٤) الكثير : ناقصة في ت . (٥) فإنها : ناقصة في ت . (٦) مطولة مطابقة لكل منهم : ت . (٧) بما : ت ، ١ .

يكن الإنسان واحداً في نفس الأمر ، لم يكن العلم به واحداً فيه ، بل كان لا إنسان ولا علم به في الوجود .

الوجه الخامس عشر

وهو كالأول : الأمر التعليمي أو الطبيعي يبرهن ويحد . والبرهان والحد للوجود دون المعدوم ، لما مر في الوجه الأول . والموجود الذي يكون له برهان أو حد في العلم الرياضي أو الطبيعي : إما كلي مجرد معقول ، أو جزئي مادي محسوس . والثاني محال ، لأن الشخص الجسماني المحسوس فاسد ؛ ولا برهان على الفاسدات ولا حد لها ؛ فيكون التعليمي المبرهن أو المحدود موجودا مجردا في الخارج عن الهوى ، فتكون ماهيات المحسوسات موجودة فيه مجردة عنها ، وهو المطلوب .

الوجه السادس عشر

لو لم تكن ماهية المحسوس مجردة في نفسها عن الهوى ، لكان تجردها عنها عند العلم بها من معقولات العقل . وهو محال ، لأننا نجد من أنفسنا أنها لا تقدر على ذلك ولا ذلك بممكن . ولئن قال : المراد بتجريد العقل ماهية المحسوس عن الهوى تأثره عنها بأثر مجرد لتجرد موضوعه وهو العقل — فنقول : فعلى هذا لا تكون طبيعة المحسوس مجردة عند العلم بها ولا يكون لها برهان ولا حد ، فإنهما إنما يكونان للجرد ، وذلك باطل بالضرورة .

(١) به : ناقصة في ت . (٢) وهو : ناقصة في ت ، وفي ١ : وهو كان لأمر

الأثرل ... (٣) تصحيح بالهامش في ص ، وفي الصلب : وهو كالأمر الأثرل الطبيعي .

(٤) ع : معلولات . (٥) في الأصلية : تأثيره ، والتصحيح عن ط .

البحث الثالث

في ذكر أدلة الرأي الثاني

ذكر القائلون بوجود المثل في التعليميات دون الطبيعيات وجهين :

الوجه الأول

على وجود المثل في التعليميات

وهو أن الكم مطلقاً أو العدد منه مُستغنى عن المادة في الحد ، فيجب أن يستغنى عنها في الوجود . إذ لو احتاج إليها في الوجود لاحتاج إليها في الحد لتوقف العلم بالمعلول على العلم بالعلة .

وأجيب عن هذا الوجه بأن المقارنة^(١) لا تقتضى المداخلة ، فلا يلزم من استغناء الشيء عن غيره في التصور عراؤه عنه حتى لا يكون أحدهما حالاً في الآخر ، ولا كلاهما حالاً في محل واحد ، فلا يلزم من استغناء الشيء عن المادة في الحد مفارقتها لها في الوجود .

وهذا الجواب باطل : لأن استغناء الشيء عن المادة في الحد هو استغناء العلم به عن العلم بها . وهو يستلزم استغناء وجوده عن وجودها . إذ لو افتقر وجوده الى وجودها لافتقر العلم به الى العلم بها ضرورة توقف العلم بالمعلول على العلم بالعلة .

(٢) فلا كلاهما : ت ١ .

(١) المقارنة : ت ، ت ١ .

الوجه الثانى

على عدم المشل فى الطبيعيات

وهو أن انفولات تسع ؛ وإنما جعلوها تسعا لعدم فرقههم بين الجوهر والكم^(١) وعدم قولهم بعرضية المقدار والعدد، وأن يفعل وأن يفعل ماديان . والكيف أربعة أنواع : ثلاثة منها أعراض جسمانية أيضا : أحدها الكيفيات المحسوسة المسماة بالانفعالات والانفعاليات ؛ وثانيها الكيفيات النفسانية التى هى الحال والملكة ، وثالثها الكيفيات الاستعدادية من القوة واللافة . والنوع الرابع من الكيف كى ، كالأين والمتى والوضع والحدة والإضافة، يلحق جميع المقولات : فما يلحق منها الكم والكى يكون حكمه حكمها فى أنه مجرد . وما يلحق منها غيرهما من باقى المقولات يكون حكمه حكم الباقي فى أنه جسمانى . فيلزم من هذا التقرير أن يكون ما ليس بكم ولا كى منها ماديا . وكل مادي معلول المجرد عن المادة . وكل ما هو غير كم ولا كى منها فهو معلول المفارق . والتعليميات مجردة عن المادة؛ فهى علل لكل ما ليس بكم ولا كى . وما ليس بكم ولا كى منها هو الأمور الطبيعية . فالأمر الطبيعية بأسرها معلولة للأمر التعليمية .

وأجيب [٤٥] عن هذا الوجه بأنه لا يلزم من معلولية الطبيعيات للجردات ومن كون التعليميات مجردة كون الطبيعيات معلولة للتعليميات بلحواز كونها معلولة لمفاريقات أخرى ، إذ لا يلزم من كون الجسمانى معلولا لمجرد ، كونه معلولا لأى مجرد فرض . فقد يكون الشيء معلولا لمفارق دون مفارق آخر .

(١) بين الكم والجوهر : ت . (٢) أر : ت ١ .

وهذا الجواب باطل : لأن الدليل المذكور يمكن توجيهه على وجه يسقط عنه هذا الاعتراض . كما نقول : المقولات تسع ، وما ليس بأمر إلهي منها فهو أمر تعليمي أو متولد بمقارنته للمادة ، لأن الكم وما في حكمه — من الأبن والمتى والوضع والحدة والكيفية المختصة بالكمية — تعليمي . والأنواع الثلاثة الباقية من كيف — ودي الكيفيات المختصة بذوات الأنفس ، والكيفيات المحسوسة ، والكيفيات الاستعدادية ، ومقولنا : أن يفعل وأن يفعل — طبيعية . والإضافة تلحق جميع الأشياء . وكل ما يلحق منها شيئاً يكون حكمه حكم ذلك الشيء الملحق . ^(١) فما يلحق منها الكم أو الكمي فهو تعليمي . وما يلحق منها الأنواع الثلاثة من كيف ومقولتي أن يفعل وأن يفعل ، فهو طبيعي . وأما ما يلحق منها أمراً إلهياً فهو إلهي لا مثال له . والأمور الطبيعية معلولة للأمور التعليمية ، لأننا إذا جردناها عن المادة صارت أموراً تعليمية مجردة عن ^(٢) الأعظام والأشكال والأعداد . وإذا كان كذلك ، فهي إنما تحدث بمقارنتها للمادة . فتكون الأمور التعليمية علةً للأمور الطبيعية بهذا الاعتبار . ويكون الباقي من ^(٣) الأمور التعليمية بمجرد تجردها عن المادة مثلاً للحسوسات التعليمية دون الطبيعية لكونه تعليمياً حينئذ لا طبعياً . وهو المطلوب . ولا خفاء في عدم ورود الاعتراض المذكور ، على هذا التوجيه .

(١) بما : ت ١ .

(٢) ت ، ع : من .

(٣) الباقي : ناقصة في ت .

البحث الرابع في أدلة الرأي الثالث

والشيخ لم يذكر للقائلين بوجود المثل في الطبيعيات دون التعليميات دليلاً يختص بوجود المثل في الطبيعيات دون التعليميات . بل ذكر دليلاً ، نقله عن أفلاطن ، على امتناع وجود المثل في التعليميات ، وهو أنه ليس يحوز أن يكون بعد قائم لا في مادة . لأنه : إما أن يكون متناهاً أو غير متناه . والثاني باطل ، لأن وجود بعد غير متناه محال . وإذا كان متناهاً فانهصاره في حد محدود وشكل مقدر ليس إلا لانفعال عرض له من خارج ، لا لنفس طبيعته . ولن تنفعل الصورة إلا لما دلتها ؛ فتكون مفارقة وغير مفارقة ؛ وهذا محال . وهذا الدليل باطل ، لأن ماهية الصورة الجسمية ، على تقدير وجودها مفارقة للسادة وعلائقها ، تكون من سينخ المجزئات الصرفة ، فلا تكون متناهية أو غير متناهية بمعنى العدول ، بل ماهية كل شيء لا توصف بأحدهما ، لأنها معقولة . وواجب الاتصاف بأحدهما هو أفرادها الحسية ، لا نفسها . وأقول في توجيه هذا الرأي : إن المراد^(١) <فيه> بالمثل هو المثل المستقل بنفسه ، وهو إنما يكون للجسم لا للكلمة لرضيته . لماهية كل جسم قائمة بنفسها مفارقة لأفرادها ، لما ذكرنا من دلائل الرأي الأول^(٢) لجوهريتها . وماهية كل كم — وإن كانت في الخارج منفردة عن أفرادها بلا مادة — لما ذكرنا من دلائل الرأي الأول — لكنها إنما تقوم في العالم العقلي بمثال موضوع أفرادها في العالم الحسي لرضيتها . وحينئذ يكون النزاع بين أهل الرأي الأول وأهل الرأي الثالث لفظياً لا معنوياً .

(١) الزيادة في ع . (٢) ت ، ص ، ع ، ت ١ : الكم ، والقراءة التي أتبناها عن ظ ، وهي أوضح . (٣) الأول : ناقصة في ت .

البحث الخامس

في أدلة النافين^(١) لوجود المثل مطلقا في الطبيعيات والتعليميات
جميعا، وأجوبتها

يمكن أن يُحتج للقائين بعدم المثل فيهما بوجوه :
الوجه الأول

أن كل أمر تعليمي أو طبيعي مادي . وكل مادي يحتاج إلى الهيولى
لذاته ، لأن الحال يحتاج إلى المحل لما هيته . والقائم بنفسه [٤٦] يستغنى
عن المحل لما هيته . وكل محتاج إليها لذاته يستحيل وجوده مفارقا لها .
وكل أمر تعليمي أو طبيعي يتمتع بوجوده في الخارج مجزدا عن الهيولى .
وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه أن الشيخ ذكر أن الماهية ، كالإنسان مثلا ،
توجد في النفس كمقل مثلا مجزدة عن المادة وشوائبها . وأن الموجود منها
في نفسى من حيث هو هيئة في نفس جزئه فهو أحد أشخاص العلوم
أو التصورات . وهو صريح في أن أفراد النوع الواحد قد تختلف بوجود
الحلول في الموضوع وعدمه . فلم لا يجوز أن تختلف أيضا بوجود الحلول
في الهيولى وعدمه ؟ فإن خصصت الأفراد بالأفراد الخارجية فذلك
تحكم محض .

ولئن قال : الطبيعة غير حالة في النفس في حال العلم بها لأننا إذا علمنا الشيء فإنما يوصف بالعلم به لا بما هيته ، ولا بد في الحلول من اتصاف المحل بحقيقة الحال كما عُرِف من معنى الحلول .

فنقول : اتصافنا بالعلم به عين اتصافنا بماهيته لكونه فرداً من أفرادها كما صرح به . ولئن قال : اعتبار كون الحاصل من الماهية في العقل علماً بها ، غير اعتبار كونه فرداً من أفرادها ، والنفس إنما توصف به باعتبار كونه علماً لا باعتبار كونه فرداً ، فالتحكم ممنوع لاقتضاء أحد الاختلافين كون بعض أفراد النوع الواحد ذاتاً ، وبعضها الآخر صفةً ، وهو محال ؛ وعدم اقتضاء الاختلاف الآخر ذلك فلا يكون محالاً . وأيضاً وجود الماهية المقارنة للهوى مجتزئة عنها في الخارج يستلزم كون بعض أفراد النوع الواحد بلا محل أصلاً ، وكون بعضها الآخر في محل ، وهو محال . وأما وجودها مجتزئة عن الهوى في العقل فإنما يستلزم كون بعض أفراد النوع الواحد في محل هو العقل ، وكون بعضها الآخر في محل هو الهوى ، وهو غير محال بل واقع . فنقول : إذا جاز اختلاف أفراد النوع الواحد بأن يكون بعضها عرضاً بوجه ما في العقل ، وكون بعضها الآخر جوهرًا في الخارج ، فلم لا يجوز اختلافها بأن يكون بعضها بلا محل أصلاً في الخارج ، وكون بعضها الآخر بمحل فيه ؟ فإن العقل بعد تجويز ذلك لا ينتقض^(١) عن تجويز هذا ، اللهم إلا لدليل منفصل ، وهو غير معلوم الوجود . ولئن قال : ذلك الدليل موجود — وهو أن هذا الاختلاف يوجب كون أحد المثلين ليس بصفة لشيء ألبتة ، وكون المثل الآخر صفة لبعض الأشياء ؛ وهو محال . فنقول : أحد المثلين إذا كان

ماهية الآخر جازكون أحدهما ، وهو الماهية ، ليس بصفة شيء أصلا ،
وكون الآخر صفة لبعض الأشياء عند القائلين بوجود المثل .

الوجه الثاني

القول بوجود المثل قول بوجود الكل العقلي في الخارج وهو باطل ، لأن
الكل لا يلحق الطبيعة في الخارج ، وإلا لزم من لحوقه إياها فيه وجود شيء
واحد بعينه ، كالإنسان مثلاً ، في أشخاص كثيرة ، كزيد وعمرو مثلاً ؛
فكون الذاتان ذاتا واحدة قد اجتمع فيها الأضداد ، وخصوصا إن كان
الجنس بالنسبة إلى الأنواع كالنوع بالنسبة إلى الأشخاص ، لأنه حينئذ تكون
الذات الواحدة مع اتصافها بالعرضيات المُشَخَّصة المتعاندة معاً متصفةً
بالفصول المتنوعة المتعاندة معاً . وليس يجوز ذلك من له جِلَّةٌ سليمة .

والجواب عن هذا الوجه أن الشيء الواحد وحدة عقلية يجوز أن يكون
موصوفاً بالصفات المتقابلة معاً ، كما سلف . أو تقول : المشترك الخارجى
غير موصوف بشيء من خصوصيات المشتركة كالمشترك العقلى ، ولأن
المشترك الخارجى لو اتصف فى ضمن أحد المشتركات بخصوصيته وهو بعينه
فى ضمن الآخر لا تصف بها فى ضمن الآخر ، فكان [٤٧] الفردان المتباينان
فردا واحداً ، وهو محال .

لا يقال : كما لا يلزم من اشتراك الإنسان بين الناس فى العقل ، كعقل
مثلاً ، كون الموجود منه فيه بعينه موجوداً فيهم كلهم — كذلك لا يلزم

(١) الكللى يلحق : ت ؛ ت ١ : الكللى يلحق الطبيعة . (٢) مثلاً : ناقصة فى ت .

(٣) الواحدة : ناقصة فى ت ١ . (٤) متصفة بالفصول المتنوعة : ناقصة فى ت .

(٥) جميعهم : ت .

من اشتراك الإنسان المفارق الخارجى بينهم فى الخارج وجوده بعينه فيهم جميعهم، لأننا نقول : الاشتراك يستدعى كون الموجود من المشترك فى كل واحد من المشتركين شيئا واحدا بعينه ، إذ لو كان الموجود منه فى أحدهما مباينا للموجود منه فى الآخر لزم من تباينهما افتقارهما إلى حصتين أخريين وتسلسل .

ولئن قال : هذا التسلسل ايس بحال لكونه فى الأمور الاعتبارية فينقطع بائقطاء اعتبار العقل — فنقول : لا بد من حكم العقل باتحاد الحصتين من المشترك فى المشتركين فى الذات والوجود والجعل ، وإلا لم يحكم عليه بأنه كلى ، لأن العقل إنما يصف الشيء بالكلية بشرط وجدانه شيئا واحدا بعينه منه موجودا فى كل واحد من الأشياء المتباينة . وذلك الموجود الواحد والمشارك^(١) فى كل واحد من المشتركين هو المشترك بينهما بالحقيقة . فإن كان المشترك عقليا ، فالاشتراك عقلى . وإن كان خارجيا ، كما هو رأى المثبتين لوجود المثل ، فالاشتراك خارجى . والمشاؤون يقولون إن الاشتراك إنما يكون عقليا ؛ إذ لو كان خارجيا لكان الشيء الواحد بعينه موجودا فى الخارج فى أماكن كثيرة وموصوفا فيه بالمتناقضات معا ، وهو محال بالبدية . والموجود فى نفسى من الإنسان مشترك بين الناس فيها ، لاشتمال كل واحد منهم فيها عليه مع وحدته الشخصية .

ولئن قال : هم بأعيانهم غير موجودين فيها ، فكيف يشتمل فيها أحدهم عليه وهو معدوم فيها ؟

(١) ع ، ت ، ١ : من المشترك .

فنقول : هم موجودون فيها بعين وجود الإنسان الذى هو فى نفسى ^(١) ، وبغيره عند العلم بالجزئى على وجه كلى . فالإنسان الموجود فى الخارج إن كان واحدا مفارقا كالإنسان الموجود فى نفسى ، كان كل واحد منهم مشتلا عليه فى الخارج وزائدا عليه فيه بمشخصه العارض المادى ، وكان ذواتهم فى الخارج ذاتا واحدة ، وهى ذات ذلك المفارق ، موجودة بوجود واحد هو وجوده ، موصوفة بالمقابلات إذ كل جزء منه جزء منهم ، والتجرد الخاص به عرضى له ، لا ذاتيا ^(٢) له . فالاشتراك فى الخارج على تقدير وجود المشترك بالحقيقة فيه ^(٣) أظهر منه فى العقل ، لأن المشتركين يوجدون فى الخارج مع المشترك الخارجى ، فيظهر وجوده فيهم فى الخارج ، ولا يوجدون فى العقل مع المشترك العقلى ، فيخفى وجوده فيهم فيه ، إلا عند العلم بالجزئى الحقيقى على وجه كلى . وهو بالحقيقة إما يكون للعقول لا للنفوس الإنسانية ، فإنه لها إنما يشمل على امتياز الشخص عن بعض الأشخاص الباقية ، لا عن كلها .

لا يقال : لا نسلم استلزام الاشتراك فى الخارج لتجرد المشترك عن كل واحدة ^(٤) من خصوصيات المشتركات فيه ، لأنه إنما يستلزم عدم استلزامه لكل واحدة منها على التعيين ، وهو لا يستلزم عدم استلزامه لأحدهما لا على التعيين . وإذا لم يتحلل عن إحدى الخصوصيات المادية فى الخارج لم يكن مفارقا فيه للهوى ^(٥) .

فنقول : المشترك شئ واحد بالعدد ، وموجود فى ضمن كل واحد من المتباينات . فلو اتصف فى ضمن أحدها بخصوصيته لا تصف بها فى ضمن

(١) هو : ناقصة فى ع . (٢) ع : واحدة هى . (٣) فى جميع النسخ : ذاتى .

(٤) فيه : ناقصة فى ت ، ١ . (٥) إنما : ناقصة فى ت ، ١ . (٦) واحد : ت ، ١ .

(٧) فيه : وردت فى ع . (٨) أحدهما : ت ، ١ .

الآخر، فاتحد المتباينان ، وهو محال . فكما أن المشترك عاير عن الخصوصيات في العقل ، فهو عاير عنها في الخارج . والموصوف بتلك الخصوصيات هو الأفراد المادية ، لا الماهية المفارقة . ولئن قال : قولنا زيد إنسان ، وزيد موصوف بخصوصيته ، يُنتج — من الشكل الثالث — : الإنسان موصوف بخصوصية زيد . فنقول : هذا القياس إنما ينتج قولنا : الإنسان موصوف بخصوصية زيد ، بمعنى أن ما صدق عليه الإنسان صدق عليه أنه موصوف بخصوصية زيد (لا بمعنى أن الإنسان نفسه موصوف بخصوصية زيد)^(١) . ولئن قال : زيد عبارة عن الإنسان مع خصوصيته ، فيكون الإنسان موصوفاً بخصوصية زيد . فنقول : الإنسان إنما يوصف بخصوصية زيد إذا أخذ بمعنى واحد من الناس ، وإلا متعنا اتصافه بها ، إذ لا دليل عليه .

الوجه الثالث

الماهية التي هي ذاتٌ للجزئيات غيرُ صفة لها : إما نوع أو جنس . والتنوع إما مادي أو غير مادي . وكل نوع مستغن عن المادة في البقاء والحدوث ، منحصر في الخارج في شخص واحد ، لأن تكرره ليس بالفصول والمواد — وهو ظاهر — ، ولا بالأعراض ، فإنها وإن كانت من لوازم الماهية لم تختلف فيها أشخاص النوع . وإن كانت من عرضياتها المفارقة كان عروضاها بسبب يتعلق بالمادة ، فيكون النوع مفتقراً إلى الهيولى ، وقد قُرِض مفارقا لها . هذا خلف . وكل نوع مستغن عن الهيولى ، منحصر في شخص واحد في الخارج ، فلا يكون له مثال ، وإلا اتحد المثال والمثّل ،

(١) بهامش النسخة الأصلية . (٢) الجزئيات : ١ . (٣) قاتها إن كانت : ع .

وهم إنما اعتبروه فيما يتغيران . وكل نوع محتاج إلى المادة فإنما يوجد في الخارج مع وجودها ملحقة به أعراضا خارجة عنه يتشخص بها ؛ ويمتنع أن يكون نوع واحد مستغنيا عن المادة ومفتقرا إليها حتى يكون كل واحد من الاستثناء والافتقار عارضا له من خارج ، لأن الحالَّ يفترق إلى المحل لذاته ، وغير الحالَّ يستغنى عنه لذاته . فالنوع إن وجد في الخارج بلا مادة في الجملة كان موجودا بلا مادة دائما . وإن وجد في المادة في الجملة كان موجودا فيها دائما لوجوب اشتراك الأفراد في كل واحد من لوازم الماهية . والجنس إنما يوجد في ضمن أحد الأنواع . فإن كان ذلك النوع ماديا ، كان الجنس في ضمنه مفتقرا إلى المادة . وإن كان غير مادي كان الجنس في ضمنه مستغنيا عن المادة . وإنما احتاج الجنس في أن يوجد في الخارج إلى أن ينضم إليه فصلٌ حتى يصير نوعا ، لأنه لو وجد طبيعة نامة من غير أن ينضم إليه شيء يكون جزءا منها ، لكان نوعا قد فُرض جنسا . هذا خلف .

والجواب عن هذا الوجه مع ما مر في الجواب عن الوجه الأول أن لازم الماهية إنما يجب اشتراكه بين الأفراد إذا كان لزومه الماهية في حمل الماهية على الأفراد . وأما إذا كان لزومه الماهية في حمله عليها ، فلا يجب ذلك . والاستثناء عن المادة من اللوازم الخاصة بالنوع دون الأشخاص ، والاحتياج إلى المادة من اللوازم الخاصة بالأشخاص دون النوع .

(١) في الخارج بلا مادة... وإن وجد : ناقصة في ت ١ . (٢) إليها : ت .

(٣) وقد : ع ، ت . . (٤) الأفراد : أما : ت ١ .

الوجه الرابع

لا شيء من الكلى المتعدّد الأفراد بعقل ؛ وكل مفارق عاقل ؛ فلا شيء من الطبائع المتكثرة الجزئيات بمفارق .

والجواب عن هذا الوجه منع الصغرى ، لأن صفة العاقلية إنما يشترط فيها كون ذات العاقل واحدة بالوحدة العقلية ، لا الحسية ، فإنها مانعة عن الاتصاف بصفة العاقلية ، لكونها جسمانية ، والجسماني يمنع كونه عاقلاً .

الوجه الخامس

كل طبيعة متعدّدة الأفراد يشاركها غيرها من جزئياتها في تمام ماهيتها . ولا شيء من المفارق كذلك . فلا شيء من الماهية المتكثرة الجزئيات بمفارق .^(١) والجواب عن هذا الوجه منع صدق الكبرى ؛ وهو ظاهر .

الوجه السادس

كل نوع يتكثر الجزئيات موجود في ضمن الأشخاص المادية ؛ وكل موجود في ضمنها فهو موجود في موادها . فلا يكون النوع المتعدد الأشخاص مجرداً عن الهيولى .

والجواب عن هذا الوجه أنا لا نسلم أن وجود [٤٩] النوع في ضمن الأشخاص المادية بمعنى حمله عليها بالمواطاة واشتمال^(٢) معقوليتها^(٣) على معقوليته يستلزم وجوده في موادها . فإن التزاع لم يقع إلا فيه ، فكيف يجعل مقدمة في إثبات نفسه ؟ !

(١) منع : ناقصة في ١ . (٢) أو اشتمال : ع . (٣) في الأصلية ،

ت ١ : معقوليتها ، والتصحيح عن ط ، ع .

الوجه السابع

كل نوع متعدد الأشخاص فهو منعوت بمشخصاتها المادية ، فلا يكون مجرداً عن الهوى .

والجواب عن هذا الوجه أن الاتصاف مطلقاً إنما يشترط فيه مطلق تقارن الموصوف والصفة ، سواء كان ذلك التقارن تقارن الحلول أو غيره . فالشخص المادى يقارن مُشَخَّصه الغريب عن ماهيته تقارن الحلول . والنوع يقارنه نوعاً آخر من المقارنة غير مقارنة الحلول .

الوجه الثامن

لو كان الإنسان مفارقاً ، لاستحال حمله بالمواطاة على أشخاصه المادية .
والنالى باطل ؛ فالمقدم مثله ؛ وهو المطلوب . وكذا الكلام فى غيره .
والجواب عن هذا الوجه أنه كما أن وجود الإنسان فى العقل مجرداً عن الهوى لا يمنع حمله بالمواطاة على الكثرة المادية ، فوجوده فى الخارج مجرداً عنها لا يمنع حمله بالمواطاة عليها أيضاً ، كما تقدم مراراً .

الوجه التاسع

القول بوجود المثل قولٌ بكون الإنسان مفارقاً فى الخارج . وذلك يستلزم كونه مشتركاً بين الأشخاص فيه . وهو يستلزم وجود شئ واحد بعينه فى كل واحد منها فى الخارج . وهو باطل بالبدية .
والجواب عن هذا الوجه أن المفارقة تستلزم الاشتراك ؛ وأن الاشتراك يستلزم كون المشترك شيئاً واحداً بعينه موجوداً فى كل واحد من المشتركين .

(١) موجودة : ع ، ت ١ . (٢) الإنسان مثلاً : ت ، ع ١ ، ع .

لكن لا نسلم امتناع كون الواحد بالوحدة العقلية موجوداً بعينه في المتباينات
بمعنى حمله عليها أو اشتغال معقوليتها على معقوليته .

الوجه العاشر

القول بوجود المثل قولٌ بأن النوع مشترك في الخارج بين الأشخاص .
وهو يستلزم وجود شيء واحد بعينه في جميعها في الخارج . وهو محال بالبدئية .
والجواب عن هذا الوجه أن يقال : سألنا أن الاشتراك يستلزم وجود
شيء واحد بعينه في شيئين متباينين ، إذ لا معنى للاشتراك إلا ذلك .
لكن لا نسلم أن ذلك محال ، بل كما هو واقع في التصور فقد يكون واقعا
في الوجود ، ويكون وقوعه في العقل تابعا لوقوعه في الخارج .

الوجه الحادى عشر

وهو مخنص بإبطال وجود المثل في التعليمات :

لو كان ماهية التعليمى المحسوس مفارقةً : فلما أن يوجد فيه أولا .
فإن لم يوجد ، لم يوجد مقدّر ولا معدود محسوس . وإذا لم يوجد تعليمى
محسوس لم تثبت وجودها ولم تغفل تعليميا ولم نقله أصلا ، لأن مبدأ كل
ذلك هو وجود الإحساس به ، ولا حس به حينئذ ، مع أننا أثبتنا وجود كثير
من ماهيات التعليمات المحسوسات كالسطح والشكل والعدد . وإن
وجدت فيه كان لها فرد مفارق وآخر محسوس . فلما أن يطابق بالحد
المفارق ، أولا : فإن لم يطابق كان المفارق مباينا للتعليمى المحسوس ، فلا يدل
وجوده على وجوده ، بل يحتاج في العلم بوجوده إلى دليل مستأنف ، ويبطل

إثباتهم وجوده بمفارقتها . وإن طابقت ، فإن كان وجودها فيها لحدها ، والمفارق يشاركها فيه ، كان المفارق فيه ، وكان مفارقاً مقارناً معها ، وهو محال . وإن كان وجودها فيه لغير حدها حتى كان كل واحد من المحسوس والمفارق بحسب حده غير موجب لوجود الماهية ولعدمها فيه ، أمكن كون المفارق ماديّاً والمصادي مفارقاً ، وهو باطل بالاتفاق .

والجواب عن هذا الوجه أنا نختار أن ماهية التعليمي المحسوس موجودة فيه ، وأنها مطابقة بالحده للمفارق [٥٠] منها ، وأن وجودها في المحسوس لحدها . لكن لا نسلم أن ذلك يستلزم كون مفارق المادة مقارناً لها . فإن وجودها في المحسوس بمعنى حملها عليه بالمواطاة أو اشتغال معقولته على معقوليتها . وهو لا يستلزم كون المفارق مقارناً ، كما مرّ .

الوجه الثاني عشر

وهو مختص بذلك أيضاً : ماهية الأمر التعليمي المحسوس لا بد من وجودها فيه لما مرّ في الحادى عشر . فالموجود منها فيه مع العوارض المادية إما أن يحتاج إلى المفارق ، أو لا . فإن احتاج ، فإن كان الاحتياج لحده وهو مشترك بينه وبين المفارق ، احتاج المفارق إلى مفارق آخر وتسلسل . وإن كان لغير حده كان لبعض عوارضه . فيكون العارض علة الاحتياج اللازم لوجود المفارق ، فيكون علة للمفارق . لأن علة لازم وجود الشيء يكون علة لذلك الشيء ، ضرورة وجوده بوجودها وعدمه بعدمها . فيكون العارض علة للمفارق . وهو محال ، لاستحالة كون عارض الشيء علة لموجود أقدم منه ، ولوجود الاستغناء عن ذلك الموجود الأقدم .

(١) فكان : ت ١ . (٢) مفارقاً : ت ١ . (٣) الوجود : ت ١ .

فإن لم يكن العارض علة المُفَارِقِ ، لم يكن علة الافتقار بحكم عكس النقيض . فلم يكن علة المفتقر ؛ لأن كل ما لا يكون علة لصفة الافتقار لا يكون علة لذات المفتقر ، وهو الموجود من ماهية التعليمي المحسوس في ضمنه مع العوارض الجسمانية ، يعنى وجودها في ضمنه مع العوارض من عروض العارض والاقتران به . وإذا لم يكن المفتقر معلولاً العارض وقد كان غير معلول الماهية بسبب عدم معلولية الافتقار لها ، كان معلول المفارق ؛ إذ لا بد من كونه معلول الماهية أو العارض أو المفارق عندهم . فإذا لم يكن معلول الماهية ولا العارض ، فلا بد من كونه معلول المفارق ، فيكون المفارق موجبا لوجود العارض في غيره دون نفسه مع اتفاقهما في الطبيعة ؛ وهو ترجيح بلا مُرَجِّح . وإن لم يحتج ، لم يكن المفارق علة المادى ، بل كان أخس من المادى ^(١) ، لأن المادى تلحقه قوى وأفعال لا تلحق المفارق . وأين الشكل الإنسانى الساذج من الشكل الإنسانى الحى الفاعل !

والجواب عن هذا الوجه أن المراد بالموجود منها في ضمن الشخص مع العارض ، < المشخص ، إما الذات التى لحقها الوجود في الضمن مع العارض > أو الاقتران بالعارض . فإن أريد الاقتران فيختار أنه يفتقر إلى المفارقات لحده ، لكن حده غير مشترك بينه وبين المفارق ، فلا يلزم التسلسل المذكور في المفارقات ، < وإن أريد الذات فيختار أنها لا تفتقر إلى المفارقات > ^(٢) ، لكن لا يلزم من عدم افتقارها إلى المفارق عدم افتقار المادى إلى المفارق ،

(١) مشكولة السين في الأصلية ؛ وفي ت : ١ : أحسن .

(٢) الزيادة موجودة بهامش ص . (٣) الزيادة من هامش الأصلية رع ، ت .

لأن تلك الذات ليست بمادية ، بل مفارقة . والمقترن بالعارض هو الشخص ، لا الماهية ، وعروض العارض للشخص لا للماهية ، اللهم إلا أن يراد بالاقتران والعروض معنى أعم من الاختصاص الناعت كاقتران النفس الناطقة بالبدن . وأيضا لا نسلم صحة قوله : إن العارض إذا كان علة افتقار الموجود من الماهية في ضمن الشخص مع العارض إلى المفارق ، كان العارض علة المفارق . وما تكلفنا له من الاستدلال عليه — وهو أن الافتقار إلى المفارق لازم للمفارق ، وعلة اللازم يكون علة المزموم — باطل ، لأن إمكان المعلول الأول علة لافتقاره إلى العلة الأولى ، والافتقار إليها لازم لها ، مع أن الإمكان ليس بعلة لها . وأيضا لا نسلم صحة قوله : إن العارض إذا لم يكن علة^(١) افتقار الموجود منها في ضمن الشخص مع العارض > كان المفارق علة وجودها مع العارض^(٢) < ، وما تكلفنا له من الاستدلال عليه وهو أن العارض إذا لم يكن علة الافتقار لم يكن علة المفتقر . وإذا لم يكن العارض علة المفتقر — وقد كانت الماهية ليست بعلة المفتقر أيضا ضرورة عدم كونها [٥١] علة الافتقار — كان المفتقر معلوم المفارق لانحصار علته في الماهية والعارض والمفارق عندهم . فلماذا لم تكن الماهية ولا العارض علته ، تعين كون المفارق علته بإلزامهم باطلا ، فلماذا لا نسلم أن كل ما ليس بعلة الافتقار فهو ليس بعلة المفتقر . فإن فاعل وجود الماهية ليس علة افتقارها إليه ، بل علة افتقارها إليه هو إمكانها ، مع أن فاعل وجودها علة لها بالضرورة . وكذا لا نسلم انحصار علة المفتقر في الثلاثة عندهم لجواز

(١) علة عل : ت ١ - (٢) الزيادة بالهامش وفي ت .

(٣) علته : نسخة في ت ١ - (٤) وإنما : ت ١ -

كونه معلول رابع عندهم . وأيضا : هَبْ أن الذات إذا لم تنفقر إلى المفارق يلزم أن لا يفتقر المادى إلى المفارق ، لكن لا يلزم منه أن يكون المفارق أخس من المادى ، لأن الشكل الساذج ، يعنى المفارق ، يكون قائما بنفسه أو بمثال ما يقوم به الشكل المقارن مع قيام أمثلة الأفعال والقوى به . فلا يجب كونه أخس من الشكل المقارن .

الوجه الثالث عشر

وهو مختص بذلك أيضا . وحاصله مطالبتهم بسبب اجتماع الخط والسطح والنقطة في الجسم ، وهو أنه : هل هو طيبة^(١) واحد منها فيجب اجتماعها فيه لو كانت مفارقة ؟ أم قوة أخرى : نفس أو عقل أو بارئ ؟ وهو أيضا محال لاستواء نسبة كل واحد من البارى والعقل والنفس إلى كل واحد من المجزء والمادى . فتخصيص أحد الثلاثة أحدهما باجتماع الخط والسطح والنقطة في المادى دون المجزء ، تخصيص بلا تخصّص ، وهو محال . ثم كيف يتقدّم الخط الجسم وهو ليس من علله الأربع ؟ ! بل إن كان ولا بد فالجسم غاية الثلاثة مع أن الثلاثة تلحق الجسم بواسطة التناهي .

وهذا الوجه مع من يجعل الثلاثة جواهر منهم ، وإلا لم يتم . إذ على تقدير عرضيتها يكون سبب اجتماعها في الجسم هو النهاية . وهى ممتنعة الوجود في المفارقات . ولهذا ذكر تقديمهم الخط^(٢) على الجسم في بيان إعجازهم عن تعيين سبب الاجتماع . أى : وكيف يتقدّم الخط الجسم ، وهو ليس من علله الأربع لما تقدّم في فنى الجزء الذى لا يتجزأ من الطبيعيات ؟ ثم للشيخ

(١) واحدة : ت . (٢) في الأصلية : تقديم ، والتصحيح عن ظروف ت : تقديم .

(٣) ثم : ناقصة في ت ١ .

وجوه أخرى تختص بإبطال قول جاعل العدد مبدءاً للمقدار ، وهي قليلة الفائدة ، فلا نطول الرسالة بذكرها . وإذا كان هذا الوجه إنما يتم على تقدير القول بالجوهر الفرد ، وهو باطل ، فلا نسوم أنفسنا الجواب عنه بالبناء على الباطل .

الوجه الرابع عشر

القول بوجود المثل قول باشتراك الإنسان^(١) بين زيد وعمرو في الخارج . واشترآكهما^(٢) بينهما فيه إنما يمكن أن يكون واحداً بعينه موجوداً في كل واحد منهما فيه ، فهو قول بوجود إنسانية واحدة بعينها في كل واحد منهما في الخارج وهي الإنسانية الكلية ؛ وهو باطل ، لأن الإنسان الواحد بعينه الموجود في كل واحد منهما عقلي لا خارجي ، لأن الإنسانية التي في زيد بحسب الخارج غير التي في عمرو بحسبه ، وغير مجموع كليهما . وإلا كان كل واحد^(٣) منهما جزءاً ، لانفسها ، والمفروض خلافه . وإنما قلنا إن الإنسانية التي في زيد غير التي في عمرو بحسب الخارج لأنهما لو اتحدتا فيه لكانتا ذاتاً واحدة بالعدد موصوفةً بمشخصتيهما المتباينتين معا ، وهو محال بالبدية . فالإنسانية الواحدة بالعدد الموجودة في كل واحدة منهما بعينها غير موجودة في الخارج ، بل في العقل . فيبطل القول بوجود المثل . وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه ما سلف من منع امتناع اتصاف الواحد بالوحدة العقلية بالمتناقضات معا .

(١) من : ت . (٢) واشترآكهما : ت ١ . (٣) واحدة : ت ، ع .
(٤) الانسان : ت ، ت ١ . (٥) بعينها : ناقصة في ت ١ . (٦) فيبطل : ع .
(٧) في ط : التباينات .

الوجه الخامس عشر

لو كانت ماهيات الجواهر والأعراض الجسمانية مجزدة في الخارج [٥٢] لكانت عاقلة فيه ، فتكون الحيوانات المعجم والنباتات والجمادات والأعراض عالمة بالمعلومات ، عقولاً أو مفارقةً أو واجبة الوجود لذواتها ؛ وهو باطل . والجواب عن هذا الوجه أنه لا يلزم من كون ماهية الجسم الشخصى > المفارقة عاقلة ، كون ذلك الجزئى ^(١) المحسوس عاقلاً . وأما الأعراض الجسمانية فإحياتها المفارقة قد تكون في عالم المثال قائمة بماهية الجسم الجزئى المحسوس المفارقة . فلا يكون عاقلاً ألبتة ؛ بل صورة الجسم المجزدة من مادته إن كانت قائمة بنفسها تامة التجريد كالصورة المعقولة ، كانت في عالم المثل الأفلاطونية . وإن كانت قائمة بنفسها ، لكن ناقصة التجريد كالصورة الخيالية ، كانت من عالم المثل المعلق .

أو نقول : النوع المتعدد الأفراد بتعدد المواد لا يكون تام التجريد عن الهيولى لتعلق أشخاصه بها ، فلا يكون عاقلاً في الخارج . إذ صفة العاقلية يشترط فيها ، مع قيام ذات العقل بنفسها ، كونها غير متعلقة بالجزئيات . فالمواد ^(٥) لا تكون ملائسة للهيولى أصلاً .

الوجه السادس عشر

ماهية الشخص المحسوس ، كالإنسان مثلاً ، يشار إليها بالإشارة الحسية ، كقولنا : هذا الإنسان . وكلُّ مَشارٍ إليه بها جسمانى ، فلا تكون ماهية الشخص الحسى مفارقة .

(١) الجسمانى : ص ، ت ١ . (٢) الزيادة تصحيح في هامش الأصلية ، وفي ع ، ت ١ . وكذا في ع ، ت وتنقص في ص . (٣) قد : ناقصة في ع ، ت . (٤) كونه : ت . (٥) في ص ، ت : بالمواد ، والتصحيح من ظ ، وفي ع ، ت ١ : بالمواد حتى لا تكون ملائسة ...

والجواب عن هذا الوجه أن المشار إليه بالإشارة الحسية في قولنا :
 ” هذا الإنسان “ ، ليس الإنسان باعتبار نفسه ، بل باعتبار ما صدق
 عليه من الأشخاص ، وهو زيد مثلا .
 غاية ما في الباب أنه عند الإشارة الحسية إليه لم يُعبر عنه بلفظ : زيد ،
 بل بلفظ : الإنسان^(١) .

الوجه السابع عشر

لاشئ من الأنواع بمفارق في الخارج . إذ لو كان نوعٌ ما مفارقاً فيه ،
 لكان مشتركاً فيه . ومن المحال أن يكون شئ مشتركاً في الخارج لأن كل
 موجود في الخارج مشخّص^(٢) . ولاشئ من المشخص بمشترك . فيمتنع أن
 يكون شئاً ما موجوداً في الخارج ومشاركاً .

والجواب عن هذا الوجه أن الشخص لا يمنع اشتراك كثيرين في معروض
 التشخيص الذي هو واحد الحقيقة ، بل في المجموع المركب من المعروض
 والعارض . فإن أريد بالمشخص مجموع المساهية مع العوارض المشخصة ،
 وهو الشخص الذي هو الجزئى الحقيقى ، فلا نسلم أن كل موجود في الخارج
 مشخّص فيه ، لانتقاض ذلك بالكليات الطبيعية . وإن أريد به معروض^(٣)
 الشخص أو أعم منها فلا نسلم أنه لاشئ من المشخص في الخارج بمشترك^(٤)
 فيه لانتقاضه بالمساهميات المتعددة الأفراد في الخارج . فإن كل واحدة منها
 مشتركة بين جميع أفرادها في الخارج لتجزؤها فيه عندنا .

(١) أنه عند ... بل بلفظ : ناقصة في ت ١ . (٢) في الخارج : ناقصة في ت .

(٣) به : ناقصة في ت ١ . (٤) منها : ع ، ت ١ .

الوجه الثامن عشر

ماهية الذهب مثلا إن كانت مفارقة ، فإما أن يصدق عليها أنها ذهب ،
أولا . فإن صدق ، كان بعض الموصوف بالذهب عاقلا ؛ وهو باطل
بالضرورة . وإن لم يصدق كان اشتراك الذهب بين الذهبين : المفارق
والمادى ، لفظيا لا معنويا .

والجواب عن هذا الوجه أنا نختار أن الذهب المفارق بوصف بأنه
ذهب في نفس الأمر . قوله^(١) : فيصدق بعض الذهب عاقل ؛ وهو محال .
قلنا : إنما يلزم صدق هذه الموجبة الجزئية إذا أخذ موضوعها بمحيث يتناول^(٢)
وصفه العنوانى ، وكذبها حينئذ ممنوعٌ بلحواز كون صفة العاقلية من خواص
ماهية الذهب المفارقة دون أشخاصه المادية .

(١) قوله : ناقصة في ص . (٢) مرضها : ت ١ .

البحث السادس

في أدلة الرأي الخامس

احتج صاحب الإشراق^(١) وأتباعه على وجود عقل لكل نوع من الجسم على حدة ، يحفظه ويستبقيه ويحامي عنه ، متساوي النسبة إلى جميع أشخاصه في اعتناؤه بها ودوام فيضه عليها فوق طبقة النفوس [٥٢] وتحت طبقة العقول الطولية من طبقة العقول العرضية المترتبة في الشرف كترتب أنواع الجسم فيه ، نسبه إليه كنسبة زيد إلى صورته التي ترى في المرآة - بوجوه :

الوجه الأول

إن القوة الغاذية والنامية والمولدة عَرَضٌ ، لأن حلولها في المركب حلول السريان ، فتكون حالة في الأجزاء العضوية المستغنية عنها بصورها^(٢) العنصرية ، فتكون بالنسبة إليها في موضوع ، فتكون عَرَضاً ، فلا تكون جوهرًا أصلاً . لأن الشيء إنما يكون جوهرًا إذا لم يكن بالنسبة إلى شيء في موضوع ألبتة . وكذا الحواس أعراض بعين الدليل المذكور . وإذا كانت هذه القوى أعراضاً وموضوعاتها الأرواح أو الأعضاء ، وكلها دائمة التحلل : أما تبدل الروح فظاهر ، وأما تبدل العضو فسلطنة الحرارة عليه .

(١) = المهروردي المقتول .

(٢) في ظ : صورها .

والنبات دائم التحلل أيضا لاشتماله على رطوبة وحرارة من شأنها تحليل الرطوبة . وتبدل المحل يوجب تبدل الحال . وإذا تبدل ببدله لم يكن حافظا له . إذ لو كان حافظا له فلما أن يكون حافظه المتصرم^(١) منه ، أو يكون حافظه المتجدد^(٢) منه . ولا سبيل إلى شيء منهما : أما إلى الأول فلاستحالة كون المعدوم مؤثرا في الموجود في زمان العدم ، وأما إلى الثاني ، فلا أن المتجدد إنما يوجد بسبب انحفاظ المحل ، فيمتنع أن يكون فاعلا لوجود ذلك الانحفاظ ، ولأن كل واحد من التغذية والتنمية والتوليد مؤلف ، وكل واحدة من القوى الثلاث بسيطة ، ولأن الأبدان النباتية والحيوانية مع ما فيها من التركيب المعجب والنظام المتقن الغريب والهيئات الحسنة والتخاطيط المستحسنة ، يمتنع صدورها عن قوة عديمة الشعور في النبات والحيوان ؛ فيكون صدورها عن قوة مجردة . وتلك القوة المجردة إنما تكون عقلا . أما استحالة كونها نفسا في النبات فلعدمه النفس المجردة . وما ظن من أن النبات ذو نفس مجردة فين الاستحالة لاستلزامه دوام تعطلها عن الوصول إلى الكمال ؛ وأما في الإنسان فللفقلة نفسه المجردة عن الأفعال النباتية ، ولا لها جزء حتى تكون كل تلك القوة المجردة ذلك الجزء . وكل سليم الذوق يحكم حدسا بعدم صدورها في الحيوان عن نفسه المدركة الحركة . وبالجمل ، تلك القوة ليست صورة النوع النوعية لا متناع استبقاء الحال المحل ، ولا نفسا مجردة للنوع متعلقة به تعلق نفوسنا بأبداننا ، وإلا لدام تضرره بتضرر أشخاص النوع لعموم عنايته بجميعها على السوية . وههنا أنظار :

(١) مشكولتان في الأصلية . (٢) مشكولتان في الأصلية .

(٣) عاقلا : ع .

النظر الأول — صرح الشيخ في كتاب « المباحثات » والإمام في « المباحث المشرقية » بأن القوة الوهمية جوهر . وذكر الشيخ في « عيون الحكمة » أن جميع القوى المدركة والمحركة الحيوانية كالاتُ أجسام على سبيل تصوّر تلك الأجسام بها ^(١) . وفسّر الإمام تصوّر الأجسام بالقوى بحلول القوى في الأجسام ؛ ومن الظاهر أنه تفسير للخاص ^(٢) بالعام . فإن لفظه يشعر بأنها صورُها النوعية . وهو حق ؛ لأن تلك الأجسام ، لاختلافها بالخواص ، تكون مختلفة بالصور النوعية . وهذه القوى هي تلك الصور النوعية ، وهي باعتبار كونها مبادئ التغيرات تكون قوى ، وباعتبار تقويمها الهبولى واختلاف الجسم بها أنواعا تكون صوراً نوعية . والدليل المذكور على أن القوى عَرَضٌ يستلزم كون النفس الأرضية والصور النوعية للمترجات عَرَضاً ، وهما جوهر عندهم .

والجواب عن هذا النظر أن صاحب الإشراق لا يلتزم صحة أصول المشائين ، فلا تضره مخالفتها .

النظر الثاني — صرح الشيخ في صدر المقالة العاشرة [٥٤] من إلهيات « الشفاء » ^(٣) بأن مبدأ الإفعال الطبيعية هو المبادئ العالية بترتيبها ، فإنها تعلم وجوب إيجادها لخيريتها ، فتوجدّها . وفاعلها ليس بطبيعة أصلاً ، بل المبدأ الأول يتوسط العقول والنفس الفلكية على سبيل العناية ، وهي

(١) « المدركة ... تصوّر تلك » : نافضة في ث ١ . (٢) الخاص : ت .

(٣) راجع « الشفاء » ، ج ٢ ص ٦٢٥ : « والأمور الحادثة في هذا العالم تحدث من مصادمات القوى الفعالة السماوية ، والمغلفة الأرضية تابعة لمصادمات القوى الفعالة السماوية » (طبع جهر ، سنة ١٣٠٣ هـ = سنة ١٨٨٥ م) .

علم البارئ تعالى بجميع الممكنات على ما هي عليه مع إيجادها إياها كذلك ، وهو الوجه الذي لا يمكن وجودها على أحسن منه ، فإنه تعالى عِلْمَ أن الأحسن بكل نوع أى شئ هو ، فأوجده . أو علمه تعالى بجميعها الذي هو علمه تعالى بها على ما هي عليه لوجودها كذلك^(١) . وإذا كان كذلك ، بطل الاستدلال بوجود الأفعال النباتية على وجود أصحاب الأنواع .

والجواب عن هذا النظر أن الواجب والمقول الطولية ، لغاية شرفها ، غير موكلة بتدبيرات الأنواع ، بل المقول المرضية موكلة بذلك لقلة شرفها كما جاء في لسان الشارع : روحانية الماء ، والملك الموكل بالماء ، إلى غير ذلك من الكمالات الدالة على أن لكل نوع من الجسم ملكا موكلا بتدبيره .

النظر الثالث — النفس إنما تفعل ما تفعله بتوسط الأعضاء والأرواح والقوى ، مع أنها قد لا تشعر بها . وكما لا يجب في الفعل الشعور بالآلة ، فقد لا يجب فيه الشعور به نفسه .

النظر الرابع — لم لا يجوز أن يكون لها شعور بتلك الأفعال ، لكن لا يكون لها شعور بذلك الشعور ؟ ويدل على أن مبدأ جميع الأفعال النباتية والحيوانية والنفسانية هو النفس ، أن اشتداد الأفعال النباتية يُضعف الأفعال الحيوانية والنفسانية كما في ليلة البُحران^(٢) . ولولا اتحاد الأفعال الثلاثة في المبدأ الذي هو النفس لم يمنع اشتغالها ببعض تلك الأفعال من تمام اشتغالها بباقيها وكالباقي . وإذا كانت صورة كل جسم النوعية أو نفسه المجردة مدبرة له ،

(١) لذلك : ت . (٢) فكما : ت ، ت ، ١ .

(٣) في هامش ت شرح هو : « يعنى : في ليلة الجحش قوة الإدراك تكون ضعيفة » .

فلو دبر ذلك العقل أحد الأجسام اجتمع علتان مستقلتان على معلول واحد بالعدد في تدبير كل شخص من كل نوع من الجسم ؛ وهو باطل .

والجواب عن هذين النظيرين أن النفس قوة إدراكية . فهي إنما تفعل فعلا بعد شعورها بذلك الفعل ، فيمتنع أن تفعل ما لا شعور لها به . فدوام الفعل يوجب دوام الشعور ، حتى لا يقال : لعل دوام الفعل يوجب عدم الشعور به ، كالألم واللذة : فإن دوامهما يوجب عدم الإحساس بهما . وفيه نظر ؛ لأن الشيخ ذكر في طبيعيات « الشفاء » أن النفس عند إرادتها تحريك عضو ظاهر كاليد مثلا تحرك أولا العضلة حتى تتبع حركتها حركة العضو . والنفس لا تشعر بتحريكها العضلة مع أن ذلك الفعل اختياري وأول . لكن قوله غير مُجَبَّه . والحق أن لها شعورا به شيئا بإدراكها ذاتها ، وهو نوع خامس من الإدراك مبين للتعقل والتوهم والتخيل والإحساس ، كان الأستاذ رحمه الله ^(١) يسميه الوجدان ، وهو في كلام صاحب الإشراق . والمُدْرَك بنوع من الإدراك دون نوع آخر يكون مشعورا به من وجه ، وغير مشعور به من وجه آخر . وكل شيء يكون مدركا بأنواع أكثر ، يكون أظهر ^(٢) . وكل شيء يكون مدركا بأنواع أقل ، يكون أخفى . والنفس إنما تدرك ذاتها والأرواح والقوى وأكثر البدن والأعضاء هذا النوع من الإدراك . فلذلك كأنها لا تتركها . ومنه الإدراك في اعتصام الزائق بما يعصمه ومبادرة اليد إلى حك العضو المستحك ، إذ لا تحيل فيهما لما يُفَعَّل ، بل ولا تَعْقَل ؛

(١) في هامش ت : « (الأستاذ) أراد به شمس مفقر » .

(٢) رحمه الله : ناقصة في ت .

(٣) وكل شيء يكون مدركا بأنواع أكثر ، يكون أظهر : ناقصة في ت .

ولو كان، لم يَكْفِ فيهما . ويشبه أن تكون النفس كالألة للعقل العَرَضِي في الأفعال ، ويكون هو مدبر ارتباطها بالقوى بقدر الإمكان ، فلا يلزم اجتماع عَـتَين مستقلتين على [٥٥] معلول واحد بالعدد .

النظر الخامس — ما ذكر من الدليل على امتناع حفظ الحال المحل لا يحتاج فيه إلى كون الحال عَرَضاً . بل عَرَضِيته لو صححت تكفى في ذلك لأن الموضوع من علل العرض ، لا بالعكس .

والجواب عن هذا النظر أنه ذكر عرضية القوى للاستظهار في البيان ، أولاً لأنه هو الحق عنده .

النظر السادس — قد يكون تركب التغذية لتركب محل القوة الغاذية ، لأن أجزاء المحل كالألات للقوة . وقد يختلف الفعل لاختلاف الآلة .

والجواب عن هذا النظر أن ما يشتمل عليه تحصيل الغذاء وإصاقله بالعضو وتشبيهه به من التحريكات المختلفة في التغذية يبعد جداً أن يستبد به عديم الشعور به من النفس وقواها ، فبدؤه ما بين بنية البدن . وأنزل النفس^(١) في تلك البنية وهياها لتتصرف النفس فيها وتصاحبها وتستكمل بها بقدر الإمكان ، وهو العقل الذي هو صاحب النوع .

النظر السابع — فاعل الأفعال النباتية ليس تلك القوى ، بل هو المبدأ الأول بوسائط من جعلها تلك القوى عند الشيخ كما حكى عنه . فلا حاجة بالأفعال الطبيعية إلى العقول العَرَضِيَّة^(٢) .

والجواب عن هذا النظر ما مر في الجواب عن الثاني من أن الباري تعالى والعقول الطولية أعظم قدراً وأعلى منزلة من أن تباشر تدبير الأبدان

بنواتها ، بل الواجب تفويض تديرها الى من يليق بذلك العمل من العقول العرضية ، ولئن قال : لو كانت العقول العرضية موكلة بتدبير الأنواع الجسمانية لكان وجودها لأجلها ، وهو محال لاستحالة كون الأخس علّة غائية للأشرف . فنقول : لا نسلم الملازمة المذكورة ؛ وسند المنع ظاهر .

النظر الثامن — إما أن يكون تعلق تلك القوّة المجردة بذلك الجسم تعلق العلية^(١) ، أو يكون تعلقها به تعلق التدبير والتصرف . فإن كان الأوّل لم يكن متصرفاً فيه^(٢) ، وإن كان الثاني كان نفساً له ، فلم يكن عقلاً ألبتة .

والجواب عن هذا النظر أن فاعل وجود الروح والقلب قبل سائر الأعضاء هو العقل ، لا النفس ، لتأخر حدوثها عن حدوث الروح ؛ بل النفس إنما يفوض منها وجود القوى وبقية الأعضاء عند الشيخ . وكما أنها فاعلة ومتصرفة معاً عنده ، فقد يكون العقل فاعلاً ومتصرفاً معاً أيضاً .

النظر التاسع — لم لا يجوز أن تكون تلك القوّة المجردة عقولاً كثيرة مساوية في العدد لأشخاص النوع بأن يكون لكل شخص عقل على حده يستبقيه ويحامي عنه ؟

والجواب عن هذا النظر أنه من المحال أن يفوض إلى العقل شغل يسير في زمان يسير مع قدرته على أضعافه في زمان غير متناه .

النظر العاشر — لو كان ذلك العقل معنياً بجميع أشخاص النوع لتألم بتألمها على سبيل التعاقب ولحصل منه ومن البدن نوع واحد كما حصل

(١) العلة : ص . (٢) فيه : زيادة مأخوذة عن ع .

(٣) تلك : ناقصة في ت .

من النفس والبدن ، ولا تستكمل بالبدن كما تستكمل النفس به ، ولكن فعله بتوسط الجسم كما تفعل النفس بتوسطه .

والجواب عن هذا النظر أن العقل إنما لم يتألم بتألم أشخاص النوع لأنه ليس < مبدأ الأفعال النفسانية من الإدراك والحركة الإرادية ، بل مبدأ^(١) الأفعال النباتية والحيوانية فقط . فإن تعلق العقل بأشخاص النوع ليس لاستكمالها ، ولا غرض له في الفعل^(٢) ألبتة ، بل هو كالبارئ تعالى والعقول الطولية في قبي الغرض عن الفعل^(٣) .

النظر الحادى عشر — انخلاق الروح من المني قبل انخلاق الأعضاء منه ، إلا القلب : فإن الروح عند ما يتخلق من المني لا بد < له^(٤) من غلاف يحويه ويحفظه من التفرق [٥٦] ويربيه ، وهو القلب . والنفس تحدث بحدوثه فتفيض عليه جميع القوى الطبيعية والحيوانية والنفسانية دفعة واحدة ، وتزيد الروح وتسرى من القلب ويتخلق له منى^(٥) ما يسرى منه شيء كالغشاء يحفظه عن التشتت^(٦) وهو العروق والأعصاب . وأول ما يسرى إلى جهة الكبد يأخذ بالقوة المصورة في تكوينها ، لأن الحاجة إليها حينئذ أمس من الحاجة إلى الدماغ . ولذلك يكون الكبد في أول الكون أكبر^(٧) من الدماغ ، ثم ينعكس الأمر . فالنفس صانعة للبدن ومتصرفة فيه . فالمدبر للبدن لا بد

(١) الزيادة وردت بالهامش في الأصلية ، وفي ع .

(٢) يصح أن تقرأ : العقل في ت . (٣) الزيادة عن : ع .

(٤) يمكن أن تقرأ : ويرتبه ، في ع .

(٥) حين : ت ، ع ؛ ت ١ : حتى . (٦) التثبت : ت ١ .

(٧) أكثر : ت ١ .

من كونه فاعله ، وفاعله لا بد من كونه متصرفا فيه ، وهو النفس من غير الحاجة إلى عقل يوجد ويتصرف فيه بعض التصرف وهو الأفعال النباتية والحيوانية ، ويفتوز بقية التصرف إلى النفس وهو الأفعال النفسانية :
من الإدراك والحركة الاختيارية .^(١)

والجواب عن هذا النظر أن تصرف القوة في الجسم لا يستلزم إيجادها إياه ، ولا بالعكس : فإن فاعل الروح والقلب ليس بالنفس مع تصرفها فيهما .
ولئن قال : يتمتع أن يوجد العقل الروح قبل النفس ثم تفيض القوى منها عليه ، فإن القوة صورة الروح ، ويتمتع وجود الكل دون وجود الجزء .
فنقول : المزاج الذى تستعد الروح به لتعلق النفس به غير المزاج الذى يحدث في الروح بعد تعلق النفس به ، وكذلك الصورة .

النظر الثانى عشر — ذكر صاحب الإشراق أن الحدس يحكم — من الاستدلال بالأفعال النباتية والحيوانية على وجود عقل عرَضى^(٢) مُعْتَنٍ بجميع أشخاص النوع بالسوية — بأن لكل نوع من الجسم ذاتا روحانية فيها هيئات روحانية ، تكون النسب الجسمانية التى فى ذلك النوع كرم لها . وفيه نظر ، لاقتضائه أن يكون لكل شخص من النوع ذاتان : إحداهما خاصة به ، والأخرى عامة له ولغيره ، وهو مُحَالٌ .

النظر الثالث عشر — لو كان العقل ذات النوع ، لكان ماهية النوع مفارقة في الخارج كما هو رأى المشهور من القول بوجود المثل .

(١) والإدراك : ت . (٢) مشكول في الأصلية .

والجواب عن هذين النظيرين أن مراده بالذات ما هو كالذات ، ولهذا نكرها ؛ فلا يلزم أحد المألئين المذكورين .

النظر الرابع عشر — مراده بكون النوع ذات العقل إما كونه ماهيته ، أو كونه متعلقا به تعلق التدبير والتصرف كتعلق نفوسنا بأبداننا . فإن كان الأول ، كان القول بوجود المثل كما حكى الشيخ حقا . وهو لا يقول به . وإن كان الثانى ، فالذات بالمعنى المذكور إنما تكون للأشخاص ، لا للنوع . فيلزم أن يكون لكل بدن جزئى ففسان ، وأن يكون العقل نفسا ، وهما محالان . والجواب عن هذا النظر أنه يجوز أن يكون للشخص الواحد ففسان أحدهما كالآلة للأخرى .

النظر الخامس عشر — العقل ناقص التعلق بالنوع بالنسبة إلى تعلق النفس بالبدن . فنقصان التعلق إما أن يمنع سريّة الهيئة من أحد المتعلقين إلى الآخر ، أولا . فإن منع ، لم تهبط من الهيئة الروحانية نسبةً جسمانية . وإن لم يمنع ، وجب أن يتالم العقل بتالم الأبدان لصعود الهيئة منها إليه حينئذ دائما .

والجواب عن هذا النظر أننا نختار أن نقصان التعلق لا يمنع سريّة الهيئة من أحد المتعلقين إلى الآخر . وإنما أحدثت الهيئة الروحانية النسبة الجسمانية من غير انعكاس لاستكمال أشخاص النوع بالعقل دون العكس .

النظر السادس عشر — لم لا يجوز أن يكون لكل الأنواع عقل واحد عام الفيض كالعقل الفعال عند المشائين من غير أن يكون لكل نوع عقل [٥٧] على حدة ؟

والجواب عن هذا النظر أن العقل ذات النوع ؛ ويمتنع أن تكون
لنوعين ذات واحدة . وفيه نظر ، لأنه كما أمكن كونه ذاتاً للأشخاص
الكثيرة ، فيمكن كونه ذاتاً للأنواع الكثيرة . فالتخصيص إنما يمكن على
القول بوجود المثل كما حكى الشيخ .

النظر السابع عشر — الدليل بعد تسليم جميع المقدمات إنما يدل
على وجود هذه العقول لأنواع النبات والحيوان دون بقية الأجسام ؛
والمطلوب وجودها جميعها ^(١) .

والجواب عن هذا النظر أننا في الدليل المذكور لم نستدل بالأفعال
النباتية والحيوانية وحدها ، بل وبأن الحال والنفس لا يمكن استبقاؤها المحل
والبدن ، وهو يعم جميع أنواع الجسم . وصاحب هذا الرأي إنما بعثه إليه
اعتقاده في المثبتين للثُل وعجزه عن حل شُبّه نفاتها ، بجمع بين رأييهما ولم
يحمل ماهية الأشخاص مفارقة ، وجعل المفارق كالجُزء من ذواتها . ورأيه
إنما يزيد على رأى المشائين بهذا القدر . وذكر بين العقل العَرَضِي والنفس —
بعد اشتراكهما في الاهتمام بالبدن وتديره والحاماة عنه واستبقائه — فروقا :
(الأول) أن تعلق النفس بالجسم بحيث تحصل منهما حقيقة واحدة ،
وليس تعلق العقل به كذلك . (الثاني) أن تعلقها به لتستكمل < به ^(٢) > ،
وليس تعلقه به كذلك . (الثالث) أنها إنما تفعل بتوسطه ، وهو قد
يفعل بلا توسطه . (الرابع) أنها تتأذى بتأذيه وهو ليس كذلك .
(الخامس) أنها تتعلق ببدن واحد ، وهو ليس كذلك ؛ فالعقول العَرَضِيَّة

(١) جميعها : ناصة في ت ، وفي ١ : بجميعها . (٢) إما : ت ١ .

(٣) الزيادة عن ع .

تشبه الطولية في أنها قد تفعل لا بتوسط الجسم ، وإنما تستغنى عنه في التأثير من حيث هي عقول . وإنما تدبر الأبدان وتفعل الحركات النباتية والحيوانية بتوسط الآلات من حيث هي كالنفوس .

الوجه الثاني

كل نوع من الجسم مطلقا ، أو من الجسم المركب ، ليس يواقع بالاتفاق لدوام وجوده على نهج واحد . إنما يبرز الإنسان إنسانا والفرس فرسا والنخل نخلا والبربراء ، واختلاف كل ريشة من ريش الطاووس ليس لاختلاف تلك الريشة في ذاتها ، فإن اختلافها في نفسها لا يبلغ هذا الحد من الكثرة ، فيجب أن يكون لكل نوع عقل على حدة يدبره ويستبقه وتصدر عنه فيه هذه الآثار العجيبة وهو المطلوب .

ولقائل أن يقول : إنه استعمل الاتفاق في كون وجود الشيء مطلقا أقل من عدمه ، أو كونه متساوي الوجود والعدم مطلقا ، وهو خطأ ، لأن الاتفاق ليس قلة وجوده مطلقا أو تساوى وجوده وعدمه مطلقا ، بل هو قلة وجوده عن فاعله ، أو تساوى وجوده ، لا وجوده عنه . وأيضا دوام وجود النوع عن الفاعل أو كثرة وجوده عنه — وإن اقتضى كون النوع مقصودا قصدا طبيعيا أو إراديا — وعدم كونه من الغايات العرضية التي تتبع الفعل بطريق الضرورة أو العروض من غير أن يكون مقصود الفاعل أحد القاصدين ، لكون مقصود الفاعل أحد القاصدين هو الغاية الذاتية لذلك الفعل الطبيعية أو الإرادية ، لكنه لا يقتضى كون الفاعل عقلا هو

(١) عن الفاعل ... كون النوع : نافذة في ت ١ . (٢) في ع ، ص ، ت ١ : مقصودة ، والتصحيح من ظ . (٣) مهلة النقط في الأصلية .

ذاتٌ للنوع بالمعنى المذكور . وأيضا اختلاف ألوان الريشة لابتد فيه من اختلاف أمرجة أجزائها بعدد اختلاف ألوانها . وكما اختلفت أمرجتها كل هذا الاختلاف ، فلم لا يجوز أن تختلف صورُها النوعية مثله ؟ وأيضا القول بوجود عقول كالأمثلة للأنواع يستدعى كون وجودها لتكون كالفقالب لها ودستورا للفاعل الأول في إيجادها الأنواع ؛ وهو باطل ، [٥٨] لأن مُوجِد الأشياء لا يفتقر في إيجادها إياها إلى ما يكون كالأتمودج له يراجعه في الإيجاد ، وإلا احتاج المثال في وجوده عنه إلى مثال آخر وتسلسل الاحتياج إلى غير النهاية ؛ ولأنه لو كان إيجادها القالب ليكون وسيلة إلى إيجادها النوع لكان الجسمُ أشرف من العقل بكونه علة غائية له حينئذ ، وهو محال في بدائه العقول السليمة عن التدنس بالعقائد الفاسدة . وأيضا : لم لا يجوز أن يكون العقل المعنى بالنوع أحسن من نفوسنا أو من النفوس الفلكية ؟

ويمكن الجواب عن الأول بأن المراد بوقوع الأنواع وقوعها عن فاعلها ، لا وقوعها في أنفسها .

والجواب عن الثاني والثالث إنما يمكن البناء على القول بالمثل كما هو المشهور . وعن الرابع أنه لا يلزم من كون العقل كالفقالب للجسم أن يكون الفاعل قد اتخذها ليصنع الجسم كصنعه العقل . وإنما يلزم ذلك لو افتقر الفاعل في إيجادها المفعول إلى أن يراجع مفعولا آخر قبله ، ويجعل الآخر كالأول ؛ وهو باطل لإفضائه^(١) إلى التسلسل ، ولأن وجود المناسبة بين المفعولين لا يقتضى كون وجود المفعول المتقدم لأجل وجود المتأخر ، وإلا كان المعلول

(١) في الأصلية : احتياج . (٢) بداية : ع ، ت ١ .

(٣) ولا : ت ١ . (٤) في الأصلية ، ت ١ : لافتضائه .

المتأخر أشرف من المتقدم لكونه علة غائية له حينئذ، وذلك محال لاستحالة كون المفعول أشرف من الفاعل .

وعن الخامس أن العقل العَرَضِي يكون علة فاعلية لوجود الأجسام ونفوسها وكالاتها العملية والعلمية^(١) . والنفس تعجز عن إيجاد الجسم فضلا عن إيجاد ما هو أشرف من الجسم .

الوجه الثالث

وهو كالآول : كثير من قوى النفس، وهو القوى الثلاث النباتية، أضيف إليها أفعالاً ، إنما يمكن من فاعل مدرك وهي الأفعال النباتية من التصوير والإنباء والتغذية . ويمتنع أن يصدر التركيب العجيب الذى فى أبدان الحيوانات وخصوصا الذى فى بدن الإنسان من قوة لا شعورها ألبتة قائمة بالمتى ، وهى القوة المصورة الفائضة على مادته من نفس الأب ، لأن النطفة إما أن تكون متشابهة الأجزاء فى نفسها كما هى متشابهة الأجزاء عند الحس أولا تكون . فإن كانت ، كان الشكل الفائض من القوة المصورة على تلك المادة كُرةً لأن الفاعل الواحد البسيط إذا كان عديم الشعور فإتسا يفعل فى القابل الواحد البسيط أثرا واحدا متشابهاً ؛ فكان الحيوان كرة ؛ وهو محال . وإن لم يكن ، لم يحفظ فيه ترتيب الأجزاء ولا نسبة بعضها إلى بعض لسيلان النطفة ورطوبتها وورقتها . فلم يبق وصف الأعضاء على نسبة واحدة فيها بحسب أكثر الأمر . والواقع بخلافه ، فعدم التشابه أيضا محال . فيستحيل استناد التركيب إلى القوة المذكورة لعدمها الشعور . ويمتنع أن يصدر النمو من قوة عديمة الشعور ،

وهى القوة النامية ، لأن النمو لابتد فيه من ورود مادة على الجسم النامي وحدث خلل فيه يسع تلك المادة ومن حركات تلك المادة الواردة إلى جهات مختلفة بحسب اختلاف جهات الأعضاء وبحسب اختلاف أحوال^(١) كل عضو في الطول والعرض والعمق . ومن المحال صدور هذه الحركات المختلفة من قوة واحدة بسيطة عديمة الشعور وهى القوة النامية ، لأن المحرك الواحد البسيط إذا كان عديم الشعور وجب أن تكون الحركة الصادرة عنه في الجسم المتحرك حركة واحدة بسيطة متشابهة بالضرورة . ويمتنع أن تصدر التغذية من قوة عديمة الشعور وهى القوة^(٢) [٥٩] الغذائية ، لأن التغذية لابتد فيها من تحصيل الغذاء وسد الخلل الحادث لتحلل بعض الأجزاء بذلك الغذاء ومن إلصاقه بالأجزاء المختلفة في الجهات المختلفة ومن تشبيهه بها في اللون والقوام وغيرهما وإلصاقه بها في الجهات المختلفة بحركات مختلفة . وفاعلها لابتد من كونه مدركا ، فإذا لابتد من كون مصدر التصوير والنمو والتغذية مدركا . وهذا المدرك ليس هو النفس الإنسانية لدوام الثلاثة في البدن مع غفلتنا عنها ، ويحس من غفلتنا عنها في أبداننا حدسا موجبا لليقين : أن الحيوانات العجم لا تدركها في أبدانها ألبتة . فهذا المدرك موجود آخر غير النفس ، معتن بأنواع الحيوان والنبات ، وهو المطلوب . والدليل بعد تسليم كل المقدمات لا يلزم منه أن يكون لكل نوع عقل يخصه لإمكان كون الموجود المذكور عام الفيض وهو العقل الفعال ، وهو أيضا لا يعم المعادن والعناصر والأفلاك وأيضا مصور بعض المني . قلنا : يمكن كونه

(١) في ص ، ت ، ع ، ١ : أصوات والتصحيح عن ط . (٢) هنا ورد في ص تكرار مطلوب عليه للفقرة السابقة ابتداء من « وهى القوة النامية ، لأن النمو ... » . وكذلك في ت ١ . (٣) في ص ، ت ، ع : تحريكات ، والتصحيح عن ط .

فائضا عليه من نفس الوالد، عند الشيخ . وأما مصوره بصور باقى الأعضاء ففائض عليه من نفس الولد عنده . وكما أن مكوّن الروح من المنى ليس بقوة مصورة فمكوّن القلب منه يمكن أن لا يكون إياها أيضا . فليس مصور جميع الأعضاء الأصلية من المنى قوة مصورة حادثة فى المنى من نفس الوالد عند المشائين كما توهم المستدل ، بل ذاك ظاهر عبارة الأطباء . والواقف على ما فى الوجه الأول من السؤال والجواب لا يخفى عليه ما فى هذا الوجه منهما ، فلا فائدة فى الإطناب .

الوجه الرابع

العقول العَرَضِيَّةُ ممكنة الوجود، وهى أشرف من أنواع الجسم ؛ ووجود الأخص مسبق بوجود الأشرف . فالعقول العَرَضِيَّةُ موجودة . وهو المطلوب . ولقائل أن يقول : إن هذه العقول إنما تكون ممكنة الوجود لو كانت ماهيات الأجسام مفارقة ، كما حكى الشيخ عن القائلين بوجود المثل . فالقول بوجود المثل^(١) ، على ما ذهب إليه صاحبُ الإشراف (رحمه الله) ، فى غاية الضعف ؛ وعلى ما نقل الشيخ عن القائلين بوجودها ، فى غاية القوة . وأولُ الشيخ أبو نصر الفارابى (رحمه الله) المثل بالصور العلمية التى للبارى تعالى . وأرسطو يقول بها . فيرتفع التراجع بينه وبين أفلاطون . واستحسنه المتأخرون . وفيه نظير ؛ لأنه يُشعر بأن علم البارى تعالى بالصور^(٢) ، وهو محال . وأيضا أفلاطون^(٣) يقول بوجود المثل فى خارج جميع القوى المُدْرِكَةِ ، لا فى خارج عقولنا فقط . فالتأويل المذكور صلح من غير تراضى الخصمين .

(١) فى ص : العقل ، والصحيح عن ذ ، ت ، ع .

(٢) فالقول بوجود المثل : ناقصة فى ت ١ . (٣) رحمه الله : ناقصة فى ت .

(٤) بالصورة : ص . (٥) أفلاطون : ت ، ع .

البحث السابع

في أن المثال يعم كل كلى

وهو أقوى الرأي الأول^(١) . ولهذا لم يُفرد الشيخ عنه مع تصريحه به مرات . وأدلته نفس أدلة الرأي الأول . وحاصلها أن كل طبيعة طبيعية واحدة في الخارج [٦٠] . وكل ما هو كذلك مشترك في الخارج . وكل ما هو كذلك مجرد فيه ؛ وهو ينتج المطلوب . وحاصل معارضتها أن الطبيعة لا تكون مشتركة في الخارج ، ولما اتصف الشيء الواحد بالمتقابلات معا ؛ وهو محال . ولزم من اتصافها بالمشخصات الجسمانية كونها مقارنة مفارقة معا ؛ وهو باطل .

وحاصل جوابهما أن الواحد بالوحدة العقلية يجوز اتصافه بها معا ، أو أنه إنما يوصف بها باعتبار أفراده دون نفسه ، أو أن الاشتراك في الخارج لا يستلزم اتصاف المشترك بالخصوصيات فيه كما لا يستلزم الاشتراك في العقل اتصاف المشترك بها معا فيه ، أو أنه إنما يستلزم اتصافه بها معا في الخارج على وجه كلى ، والمحال اتصافه بها معا في الخارج على وجه جزئي لا على وجه كلى ، أو أنه يستلزم اتصافه بها ، لكن اتصافه بها لا يستلزم كونه ماديا لإمكان كون مقارنة الذات الصفة مباينة للاختصاص الناعت .

(١) ص : محوى . (٢) كونها : ت ١ .

البحث الأول

في شرح حقيقته وكيفيته

المثال المعلق صورة شخص ، هو جسم أو جسماني ، موجودة خارج جميع القوى الإدراكية ، مجزدة عن مادته تجريدا ناقصا كتجريد صورته الخيالية عنها . فمثال الجسم يكون قائما بذاته لجوهريته . ومثال الجسماني يكون قائما بمثال الجسم لعرضيته . والمثال الأول جوهر ، وهو السابق من لفظ المثال إلى الفهم . والمثال الثاني عَرَضٌ . فمثال الجوهر جوهر^(١) ، ومثال العرض عرض . ويحتمل أن يكون مثال العرض المعلق جوهرًا ، دون العكس . والمثال المعلق — باعتبار سعة عرضه المتوهم في الشرف^(٢) ، بين أدنى طبقات النفوس فيه وأعلى طبقات الأجسام — يسمى عالم المثال المعلق وعالم الخيال وعالم الأشباح المجزدة ، ويسمى في لسان أهل الشرع بالبرزخ . ومبتدع القول بوجوده صريحا من الحكماء هو صاحب الإشراق وزعمه أن أوائل الحكماء كانوا يقولون به كما قال في « حكمة الإشراق » . وهو الذي أشار إليه الأقدمون : أن في الوجود عالما مقدارا غير العالم الحسي في الأفلاك والعناصر بجميع ما فيهما من الكواكب والمركبات والمعادن والنبات والحيوان والإنسان وفي دوام حركة أفلاكه المثالية وقبول عناصره ومركباته آثار حركات أفلاكه وإشراقات العوالم العقلية . وتحصل فيه أنواع الصور المعلقة المختلفة إلى

(١) ناقص في النص ، وموجود بالهامش في الأصلية . (٢) في ظ : عرضت .

(٣) هي : ١٠

غير نهاية على طبقات مختلفة باللطافة والكثافة ؛ كل طبقة لا تنتهى أشخاصها وإن تهايت الطبقات . وذلك لأن العالم المثلثي ، وإن تهاى من جهة الفيض الأول الإبداعي من الأفلاك والكواكب ونفوسها والعناصر ومركباتها المثالية الأصلية من المعادن والنبات والحيوان لاحتياجها إلى علل وجهات عقلية ولتنتهى تلك الجهات للبرهان القائم على نهاية المراتب العقلية بنتهى معلولات المثالية — إلا أن الحاصل من الأشباح المجردة بالفيض الثاني على حسب الاستعدادات الحاصلة في الأدوار الغير متناهية لا يتناهى ؛ لكن لعدم ترتب تلك الأشباح وعدم تركب بعيد غير متناه منها ، جاز كونها غير متناهية .

وهذا العالم على طبقات ، كل طبقة فيها أنواع مما في عالمنا هذا ؛ لكنها لا تنتهى . وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والأخير من الإنس ، وبعضها يسكنها قوم من الملائكة والجن والشياطين . ولا يحصى عدد الطبقات ولا مافيه إلا البارئ تعالى . [٦١] وكل من وصل إلى طبقة أعلى وجدها ألطف مرأى وأحسن منظرا وأشد روحانية وأعظم لذة مما قبلها . وآثر الطبقات ، وهو أعلاها ، يتأخر الأنوار العقلية ، وهى قريبة الشبه بها . وعجائب هذا العالم لا يعلمها إلا الله تعالى . وللسالكين فيها مآرب وأغراض من إظهار العجائب وخوارق العادات كإظهار أبدانهم المثالية في مواضع مختلفة في وقت واحد أوفى أوقات ، وإحضار ما يريدون من المطاعم والمشارب والملابس ، إلى غير ذلك . وكذا المبرزون من السحرة والكهنة يشاهدونه ويظهرون

(١) مهلة القط في الأصلية ؛ وفي ع ، ت ١ كما أثبتناها .

(٢) المتناهية ؛ ع ، ت ١ . (٣) مشكولة في الأصل .

منه العجائب . وبهذا العالم يتحقق بعث الأجساد على ما ورد في الشرائع الإلهية ، وكذا الأشباح الربانية ، أعنى الأشباح المليحة الفاضلة والعظيمة الهائلة التي تظهر فيها العلة الأولى والأشباح التي تليق بظهور العقل الأول وأشباهه فيها . إذ لكل من العقول أشباح كثيرة على صور مختلفة تليق بظهوره فيها . وقد يكون للأشباح الربانية إذا ظهرت فيها أمكن إدراكها بالبصر ، كما أدرك موسى بن عمران عليه السلام البارئ تعالى لما ظهر في الطور وغيره على ما هو مذكور في «التوراة» . وكما أدرك النبي عليه السلام وأصحابه — رضوان الله عليهم أجمعين — جبرائيل عليه السلام لما ظهر في صورة دحية الكلبي رضي الله عنه . ويجوز أن يكون جميع عالم المثال مظاهر لنور الأنوار ولغيره من الأنوار المجردة : يظهر كل منها في صورة معينة في زمان معين بحسب استعداد القابل والفاعل . فنور الأنوار والعقول والنفوس الفلكية والإنسانية المفارقة وغير المفارقة من الكاملين إنما ظهوروا في صور مختلفة بالحسن والقبح واللطافة والكثافة إلى غير ذلك من الصفات على حسب استعداد القابل والفاعل . فإن قلت : مراده بجواز كون جميع عالم المثال مظاهر لله تعالى ولغيره من الملائكة ليس أنه تعالى والملك يمكن كونهما ما هيتين لجميع الأشخاص المتألفة بالتوزيع أو بغيره ، بل يمكن أن يكون لهما كالأبدان للأنفس يدركان منها كما يدرك بعضنا بعضاً من بدنه ، والتعلق بالبدن المثالي أخس من تربية النوع ، فكيف نزه العقول الطولية والبارئ تعالى عن التربيـة ، ولم يترههما عن التعلق ؟ وموسى ما أبصره < تعالى > في الطور ولا في غيره ، بل طلب منه الرؤية فلم يحفظ بها وقّع على التماسها . نعم ،

(١) رضي الله : ع ، ت ١ ؛ أجمعين : نائفة في ع ، ت ١ .

(٢) كونها : ت ١ . (٣) الزيادة من ع .

سمع كلاما عليه منه تعالى > لتصوير المصورة الوحى بصورة كلام مسموع منه تعالى^(٢) . والنبي والصحابة إنما رأوا جبرائيل فى صورة دحية الكلبي لتصوير المصورة إياه بصورة كصورته ، لا لأنه متعلق ببدن مثالى كبदन دحية . قلت : التعلق الذى هو أخس من التربية ، وهو تعلق النفس بالبدن المثالى للاستكمال أو تمامه . وأما التعلق < به >^(٣) لا لذلك ، بل بمعنى أنه تعالى أو الملك يُبصر^(٤) منه أو يُدرك^(٤) منه كما يُبصر أحدنا صاحبه من بدن صاحبه ووقوع الإدراك مِنَّا عليه — لا يوجب تقصا فى ذاته أو تغيرا عليه فيها أو فى صفة مستقرة فيها ، بل فى النسب والإضافات التى لا تعلق لها بكماله أصلا .

وبهذا العالم أيضا تتحقق جميع مواعيد النبوة من تنعم أهل الجنات وتعذب أهل النيران بجميع أنواع اللذات وأصناف الآلام الجسمانية ، إذ البدن المثالى الذى تتصرف النفس فيه حكمه حكم البدن الحسى فى أن له جميع الحواس الظاهرة والباطنة . فإن المدرك فيهما هو النفس الناطقة ، إلا أنها [٦٢] تدرك فى هذا العالم بآلات جسمانية ، وفى عالم المثال بآلات شَبَعِيَّة .

(١) مشكولة فى الأصلية . (٢) ناقص فى ص ، والزيادة عن ت ، ع .
(٣) الزيادة عن ع . (٤) مشكولة فى الأصلية .

البحث الثانى

فى الاستدلال على وجود عالم المثال المعلق

وهو من وجوه :

الوجه الأول

إن وجود الصورة الجزئية ، كصورة زيد مثلا ، فى الخيال مجردة تجريدا ناقصا يستلزم إمكان وجودها فى الخارج مجردة تجريدا ناقصا بحسب ماهيتها ، وهو مع خيريته واشتمال العناية عليهما (أى على الإمكان والخيرية^(١)) يوجب القطع بوجود الصورة الجزئية فى الخارج ناقصة التجريد ؛ فيصح القول بوجود عالم المثال المعلق . وهو المطلوب .

وها هنا أسئلة :

السؤال الأول : وجود الصورة الجزئية فى الخيال ناقصة التجريد إنما يدل على إمكان وجودها فى الخارج ناقصة التجريد بالإمكان العقلى الذى هو عبارة عن الشك ، لا بالإمكان الذاتى الذى هو عبارة عن سلب الضرورة الذاتية عن الطرف المخالف للحكم ؛ والإمكان المقيد^(٢) فى الاستدلال هو الذاتى لا العقلى ، لأنه لا يأتى الامتناع الذاتى .

والجواب عن هذا السؤال أن مفهوم صورة زيد مثلا الجزئية الناقصة التجريد ، كلى لصدقها على صورته المنطبع بها مادته وصل صورته الخيالية وعلى

(١) ما بين قوسين شرح فى هامش ص . (٢) المقيد : ص ، ت ١ .

مثاله المعلق ، إن كان . واتصاف فرد من النوع بصفة يستلزم جواز اتصاف كل باقى الأفراد بها بحسب الماهية^(١) ، فإن ما تتصف به الماهية فى ضمن فرد تكون ممكنة الاتصاف به فى ضمن كل واحد من الأفراد بالضرورة ، على معنى أنها لا تأبى لشيء من أفرادها الاتصاف بتلك الصفة ، ولا يمتنع شيء من الأفراد عن الاتصاف بالصفة بحسب الماهية أصلاً .

السؤال الثانى : الصورة الجزئية الناقصة التجريد التى فى الخيال عَرَضٌ فى موضوع جسمانى ، والصورة الجزئية الناقصة التجريد التى فى الخارج بالفرض ، جوهر^(٢) . فلا يلزم من ثبوت نقصان تجريد الصورة الأولى فى الخيال إمكان ثبوت نقصان تجريد الثانية فى الخارج بحسب ماهيتها لتباين ماهيتهما واحتمال كون الصورة الجزئية الناقصة التجريد ممتنعة الوجود فى الخارج بحسب ماهيتها .

والجواب عن هذا السؤال أن الصورة الجزئية التى فى الخيال من زيد— وإن كانت من حيث هى هيئة فيه عرضاً— لكنها من حيث مطابقتها زيداً جوهر^٣ . وهى باعتبار المطابقة مثله ، ومثل مثاله المعلق إن كان ، فيكون مثاله المعلق ممكن الوجود فى الخارج بحسب ماهيته . وهو المطلوب ها هنا .

السؤال الثالث : الصورة الجزئية الناقصة التجريد الخيالية إنما تذرك بها الخلقة التى هى من مقولة الكيف . فالصورة الناقصة التجريد عَرَضٌ ، ويمتنع قيام العَرَض بذاته فى الخارج .

(١) ما يتلوهذا إلى ص ٩٣ س ٦ مضطرب الوضع فى ت ١ ، إذ نقل فيها إلى ص ١٠١ م ١٠ ،
بينما وضع ما يرد هنا ص ٩٣ س ٦ وما يتلوه ، فى هذا الموضع . (٢) ص : جوهر هو .

والجواب عن هذا السؤال أن زيدا متخيل بالعرض أيضا بصورته الخيالية ، وهى مثله باعتبار المطابقة . فتكون ماهيتهما نفس ماهية مثاله المعلق مع كونها جوهرًا ؛ ومثاله المعلق مثله ؛ فيكون مثاله المعلق ممكن الوجود فى الخارج بحسب ماهيته ، > بمعنى أن ماهيته < لا يقتضى عدم شئ من أفرادها فى الخارج وإلا لم يوجد بعضها فيه البته .

السؤال الرابع : لا نسلم أن عالم المثال على تقدير وجوده يكون خيرُ أعظم من شره ، لإمكان تقويت خيره خيرا أكبر منه سلمناه . لكن قد يكون وجوده موقوفا على وجود شرط دائم العدم ، فلذلك لا يوجد البته .
والجواب عن هذا السؤال أن عالم الخيال لا بد من كون [٦٣] خيره أعظم من شره ، وإلا لم يكن أشرف من العالم الحسى . وذلك الشرط لا بد من كونه ممكنا . وخيره أكثر من شره ، فيجب وجوده ، لاشتمال العناية عليه ؛ ولا يتسلسل ، لامتناع التسلسل .

السؤال الخامس : مفهوم صورة زيد الجزئية ، كلى . فلم لا يجوز أن تكون المفارقة من اللوازم الخاصة بذلك المفهوم دون جزئياته ؟

والجواب عن هذا السؤال أن المفارقة التامة من اللوازم الخاصة بالمفهوم الكلى بصورة زيد الجزئية ، والمفارقة الناقصة صفة للجزئى الذهنى وهو صورة زيد الجزئية الخيالية . واتصاف الجزئى الذهنى بالمفارقة الناقصة يستلزم إمكان اتصاف سائر الجزئيات بها ، بمعنى أن الماهية المشتركة بين الجزئيات لا يأتى لها وجود تلك الصفة ولا عدها .

السؤال السادس : اتصاف الشيء بصفة إنما يستلزم إمكان اتصاف مثله بها ، لو وجب الاشتراك في كل لازم للماهية ، وهو ممنوع على تقدير القول بوجود المثل .

والجواب عن هذا السؤال أن الماهية ، بمعنى أحد الجزئيات لا على التعمين ، تكون مستلزمة لإمكان اتصاف كل واحد من الجزئيات بتلك الصفة ، بالاتفاق .

السؤال السابع : لِمَ لا يجوز أن يكون المثال المعلق ممتنعاً بحسب الغير بحيث لا يوجد أصلاً ؟

والجواب عن هذا السؤال أن المخصص لوجود الممكن عن العلة الفاعلية أن يصير خيره أزيد من شره بالنسبة إليه أو إلى جملة العالم غير مفقوت لأعظم منه أو مثله . فإنه متى صار كذلك ، وجب وجوده عنه . وعالم المثال المعلق كذلك ، وإلا كان العالم الحسي أشرف منه ، وهو محال ؛ فيكون عالم المثال المعلق واجب الصدور عن الفاعل . وهو المطلوب .

الوجه الثاني

كثرة مشاهدة الأنبياء والأولياء ومُتَالَمَةِ الحكماء عالم المثال المعلق وإخبارهم إيانا بتلك المشاهدات بحيث قطعنا بأن وجوده بالنسبة إليهم من المشاهدات ، وبالنسبة إلينا من المتواترات . أما الأنبياء عليهم السلام فكل إخبار النبي عليه أفضل الصلاة والتحية^(٢) مثلاً عن البرزخ وتجسّد الأعمال فيه . فإن قلت : تجسّد الأعمال يوجب أن يكون مثال العرض جوهرًا ،

(١) الجهات : ع . (٢) المشاهدة : ت . (٣) النبي عليه السلام : ت .

وهو خلاف ما ذكر صاحب الإشراق من أن مثال العَرَض عَرَضٌ^(١) ، وهو خلاف ما ذكر صاحب « الشجرة »^(٢) من أن مثال الحال يكون حالاً في مثال المحلّ تحقيقاً أو تخيلاً . قلت : القول بالمثل يجوز أن يكون مثال العرض جوهرًا ويؤيده تجسد الأعمال ، وقول مثبتى المثل في التعليمات بوجود شكل ساذج مع أن الشكل عرض والشكل الساذج يكون جوهرًا . وقول صاحب الإشراق ليس بحجة . ومراد صاحب « الشجرة » بأن قيام مثال الصفة بمثال الذات تخيل أن مثالها قد يقوم بذاته . لكن قد يُخَيَّل أنه قائم بمثال الذات ، وقد يُخَيَّل كما هو في تجسد الأعمال^(٣) . فلا يَرَدُّ عليه ما ذكرتم .

وأما الأولياء فנקقول الشيخ المحقق المكاشف الكامل المكي محي الدين المغربي رضي الله عنه مثلاً ، فإنه ذكر في الباب الثالث والستين من « الفتوحات المكية » في معرفة بقاء الناس في البرزخ بين الدنيا والبعث حقيقة البرزخ ، وقال إنه حاجز معقول بين متجاورين ليس هو عين أحدهما وفيه قوة كل منهما كالخط الفاصل بين الظل والشمس . وليس إلا الخيال كما يدرك الإنسان صورته في المرآة ويعلم قطعاً أنه ما أدرك صورته بوجهٍ لم يراها في غاية الصغر لصغر جرم المرآة ، أو الكبر لعظمه . ولا يقدر أن ينكر أنه رأى صورته ويعلم أنه ليس في المرآة صورة ولا شيء بينه [٦٤] وبين المرآة ، فليس بصادق ولا كاذب في قوله إنه رأى صورته ، ما رأى صورته . فما تلك الصورة المرئية ؟ وأين محلها ؟ وما شأنها ؟ فهي ثابتة منفية ، موجودة معدومة ،

(١) ناقصة في متن ص ومزيدة في الهامش تصحيحاً . (٢) صاحب « الشجرة » = عز الدين بن عبد السلام المقدسي . (٣) بالمثل : ناقصة في ت . (٤) كما هو كما : في ص ، ع . (٥) ص : العربي ، وما أثبتناه عن ع ، ت . (٦) عن : ت .

معلومة مجهولة ؛ أظهر الله سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضربَ مثالٍ ليعلم ويتحقق أنه إذا عجز وحار في درك حقيقة هذا ، وهو من العالم ولم يحصل عنده علم بحقيقته ، فهو بخالقها أعجز وأجهل وأشدَّ حيرة . ونبهه بذلك على أن تجليات الحق له ^(١) أرق والطف معنى من هذا الذى قد حارت العقول فيه وعجزت عن إدراك حقيقته إلى أن يبلغ عجزها أن تقول : هل لهذا ماهية ^(٢) ؟ أولا ماهية له ؟ فإن العقول لا تلحقه بالعدم المحض وقد أدرك البصر شيئا ما ، ولا بالوجود المحض ، وقد علمت أنه مائتة ^(٣) شيء ، ولا بالإمكان البحت . وإلى مثل هذه الحقيقة يصير الإنسان في نومه وبعد موته ، يرى الأعراض صورا قائمة بأنفسها تخاطبه ويخاطبها أجسادا حاملة أرواحا لا شك فيها . والمكاشف يرى في يقظته ما يراه النائم في حال نومه والميت بعد موته ، كما يرى في الآخرة صور الأعمال توزن مع كونها أعراضا ، ويرى الموت كبشا أملح مع أن الموت نسبة مفارقة عن اجتماع . ومن الناس من يدرك هذا المتخيل بعين الحس . ومن الناس من يدركه بعين الخيال ، وأعنى في حال اليقظة . وأما في حال النوم فبعين الخيال قطعاً . ثم قال بعد أن ذكر الناقد والصور ووصف الصور بالقرن النورى وبعد ما قرأناه : فليعلم أن الله سبحانه إذا قبض الأرواح من هذه الأجسام الطبيعية حيث كانت والعنصرية ، أودعها صورا جسدية في مجموع هذا القرن النورى ؛ فجميع ما يدركه الإنسان بعد الموت في البرزخ من الأمور إنما يدركه بعين الصورة التى هوفها في القرن . وقال في آخر الباب : وكل إنسان في البرزخ مرهون بكسبه محبوس في صور أعماله إلى أن يبعث يوم القيامة في النشأة الآخرة ، والله يقول

(١) له : نافضة في ١ . (٢) هل هذا ماهية : ت ١ . (٣) خاتمة : ت ١ .

(١) الحق وهو يهدى السبيل . وهو من قوله تعالى : « حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ ، قَالَ : رَبِّ ارْجِعُونِ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ . كَلَّا ! إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا ، وَمِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ » . (٢) وأما الحكماء ، فلأن أفلاطون وسقراط وفيثاغورس وأنبأذقلس وغيرهم من الأقدمين كانوا يقولون بالمثل الخيالية المتعلقة بلا محل : المستتيرة والمظلمة ، ويذهبون إلى أنها جواهر مجردة مفارقة للواد ، ثابتة في الفكر والتخيل النقشي بمعنى أنهما مظاهر لهذه المثل المتعلقة الموجودة في الأعيان لا في محل ؛ وإلى أن العالم عالمان : عالم المعنى المنقسم إلى عالم الربوبية ، وإلى عالم العقول والنفوس ؛ وعالم الصور المنقسم إلى الصور الحسية وهي عالم الأفلاك والعناصر بما فيها ، وإلى الصور الشبعية وهي عالم المثلث المعلق .

فإن قلت : تلك المشاهدات لارتسام الأشباح في الخيال ، لا لوجودها في الخارج وإلا لآها كل ما في الحس . قلت : كما أن لتخليها شرطا يختص ببعض الأشخاص دون البعض عند المشائين ، فقد يكون للاحساس بها شرط يختص ببعضهم دون البعض . (٣)

الوجه الثالث

الإبصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين ، للأدلة الدالة على امتناع كون الإبصار بالانطباع ، كاستحالة انطباع الكبير في الصغير ؛ ولا بخروج شعاع من العين إلى المرئي ، للأدلة الدالة على استحالة كون الإبصار بخروج الشعاع نحو أنه : إما عرض أوجوهه ، والأول محال لاستحالة الحركة على

(١) الحق : ناقصة فت ١ . (٢) سورة المؤمنین : ١٠١ ؛ ١٠٢ ؛ وقت ١ : ص ١٠٢ . (٣) مشكولة في الأصل هكذا . ولكن يظهر أن الباء تسبق النون في كتابة الاسم في النسخة الأصلية . (٤) وردت مكررة في الأصلية . (٥) مشكولة في الأصل .

العرض ، [٦٥] والثانى محال أيضا لأن ذلك الجوهر جسم أو غير جسم ،
والثانى محال لاستحالة الثقل على جوهر ليس بجسم ، والأوّل محال لأن
حركته إما طبيعية أو إرادية أو قسرية ، ولا سبيل إلى شيء منها : أما إلى
الأوّل فلعدم كونها إلى جهة واحدة ؛ وأما إلى الثانى : فإن كانت الإرادة لنا أمكننا
عدم الرؤية عند التحديق ، وهو محال ، وإن كانت له كان حيوانا ، وهو
محال ؛ وأما إلى الثالث فلأن حركته لما لم تكن طبيعية لم تكن قسرية ،
لأن القسر على خلاف الطبع ، بحيث لا طبع فلا قسر ، بل الإبصار بمقابلة
العين السليمة للمستنير بحيث يحصل للنفس إشراق حضورى عليه فتراه .
فالصورة التى ترى فى المرأة كصورة السماء ليست فيها لاختلاف مناظرها
باختلاف مقامات الناظرين ، ولا فى الهواء لأنها لو كانت فيه ونحن إنما
نراها خلف المرأة لكأن فى الهواء الذى خلفها ، فاستحال رؤيتها لكثافة
المراة ، ولا فى البصر أو الدماغ لامتناع انطباع الكبير فى الصغير ، ولا هى
صورة السماء بعينها بأن يكون الشعاع قد خرج من العين إلى المرأة وانعكس
منها إلى السماء ، لأنّا بيننا أن الإبصار ليس بالشعاع فضلا أن يكون بانعكاسه .
فهى ليست فى جسم ألبسة . والطبقة الجليدية أيضا مرآة للنفس يرى بها
صور المُبَصَّرَات . وكما أن الصور التى تُرى فى المرأة ليست فيها ، فالصور
التي ترى النفس بواسطتها الأعيان الحسية ليست فى الجليدية ، بل تحدث عند
المقابلة فيقع من النفس إشراق حضورى على المستنير إن كان حسيا ؛ وإن
كان شَبَّعا محضا فيحتاج إلى مظهر آخر كالمرآة . فإذا وقعت الجليدية
فى مقابلة المرأة وقع من النفس إشراق حضورى ، فرأت المرأة بواسطة المرأة^(٢)

(١) فكما : ت ، ت ١ . (٢) فى ص : مرآة ، والتصحيح عن ط ، ع ، ت .

الجليدية والمرآة الخارجية . فالصورة^(١) التي ترى في المرآة ، بل كل الصور
الإبصارية ، بل كل الصور الخيالية ، ليست موجودة في الأذهان لامتناع
ارتسام الكبير في الصغير ؛ ولا في الأعيان الحسية ، وإلا لراها كل سليم
الحس ؛ وليست معدومة مطلقا ، وإلا لم تكن متصورة ولا متميزا بعضها عن
البعض ، ولا محكوما عليها بالأحكام المختلفة . ولا شئ في عالم المجرّدات
الثامة التجريد من البارئ تعالى والعقول والنفوس ، لكونها صورا جسمانية
ناقصة التجريد ؛ فتكون موجودة في عالم آخر وهو المعنى^(٢) بعالم الخيال^(٣) ، فيصح
القول بوجود عالم المثال المعلق . وهو المطلوب .

وهاهنا اعتراضات :

الاعتراض الأول : يجوز أن ينقسم ما ترسم فيه صورة العالم من
العين أو الدماغ أقساما كثيرة تساوى أقسام العالم عددا وشكلا ، لا قدرا ؛
وتكون مقادير الصور الخيالية بحسب مقادير الأجزاء الحالة هي فيها من الحس
المشترك ، وتكون نسبة بعضها إلى البعض في القدر كنسبة متعلقاتها الخارجية
بعضها إلى البعض فيه ، ويكون قرب بعضها إلى البعض في الحس المشترك
كقرب متعلقاتها بعضها من البعض في الخارج ، ونسب ما بينها من الأبعاد
في الحس المشترك كنسبة ما بين متعلقاتها من الأبعاد في الخارج حتى تكون
الصورة بمقدار عظيم يرى بها الشئ الخارج عظيمًا ، وبمقدار صغير يرى بها
الشئ الخارج صغيرًا ، بحسب قصص الخيال عن الخيال .

(١) ع : الصور . (٢) ناقصة التجريد : ناقصة في ت .

(٣) شذدة الباء في ص . (٤) الخارجى : ت ١ .

والجواب عن هذا الاعتراض أن مقدار صورة المُبَصَّر مرئيٌ أولاً وبذاته . وأما مقدار المرئي الخارج فرئيٌ ثانياً وبواسطة رؤية مقدار الصورة : فلو كان مقدارها صغيراً مع [٦٦] رؤيتها عظيمة، كان الرائي غالطاً في مقدار المرئي دائماً ، وهو محال . على أننا نعلم باللبية أن المرئي الأقرى يساوى المرئي الثانى فى المقدار . ولئن قال : الشَّح إنما يشاهد عظيمًا من حيث هو مدرك لا من حيث هو إدراك ، وهو من حيث مدركٌ عظيمٌ ، فلا خطأ فى إدراك مقدار المرئي البتة ، سواء كان المرئي أولياً أو ليس أولياً . فنقول : الشَّح باى اعتبار فَرَض ليس له إلا مقدار واحد ، وهو المقدار ذهنى . فإن لم يكن له متعلق عيى ، فظاهر ، وإن كان ، فعايته بقدر المتعلق فَلَطَّ صرف .

الاعتراض الثانى : أجاب فى « التلويحات »^(١) عن نفى الانطباع باستلزامه حلولَ العظيم فى الصغير بمثل ما ذكرناه وبوجه آخر فيها ، سَلَّم فيه أن الصورة التى أبصرنا بها السماء ليست أصغر منها لأننا رأيناها بها كما هى . وتلك الصورة عرض ، وليس من شرط العرض أن يساوى شيئاً من الموضوع . وقابلُ الصورة هو الهيولى ، وهى تقبل المقدار الصغير والكبير . واعتراض على هذا الجواب بأنه يستلزم حصولَ مقدارين : صغيرٍ وكبيرٍ ، فى شئ واحد ، وهو محال . وأجاب بأن المقدارين : الصغير والكبير ، إنما يتمتع اجتماعهما فى محل واحد إذا كانا عينيين . وأما إذا كان أحدهما مقدارا حقيقيا عينيا والآخر مقدارا مثاليا ذهنيا فلا يتمتع اجتماعهما فى موضوع واحد^(٢)

(١) الضمير يعود إلى السهروردى المقتول . (٢) ما يلو هذا مضطرب فى ١ .

أُلبتة . وإذا كان كذلك ، فجوابه عنه هناك يُبطل نفى الانطباع بذلك الاستلزام ههنا .

والجواب عن هذا الاعتراض أن الجواب الذي ذكره في «التلويحات» أورده فيها بطريق الحكاية عن المشائين لا على أنه مُعْتَقَدُهُ وَحَقُّ عِنْدَهُ .

الاعتراض الثالث : ذِكْرُ عَدَمِ صُورِ المَرِيَّاتِ فِي الجَلِيدِيةِ بَعْدَ ذِكْرِ عَدَمِهَا فِي البَصَرِ ، تَكَرَّرَ .

والجواب عن هذا الاعتراض أن المراد بعدم الصور في البصر عَدَمُهَا فِي مِلْقَى العَصَبَيْنِ المَجْوِّفَيْنِ النُورِيَّتَيْنِ اللَّائِيَّتَيْنِ إِلَى العَيْنَيْنِ ؛ فَلَا تَكَرَّرُ .

الاعتراض الرابع : ما المراد بعدم كون الصورة التي ترى في المرأة من السماء صورة السماء بعينها : أَعَدَمُ كَوْنِهَا صُورَةَ السَّمَاءِ المُنطَبِعِ بِهَا مَادَةُ السَّمَاءِ ، أَمْ عَدَمُ كَوْنِهَا صُورَةَ السَّمَاءِ الَّتِي تَرَى بِهَا السَّمَاءُ ؟ فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ فَهُوَ مُسَلَّمٌ ، لَكِنْ نَقِيضُهُ لَا يَسْتَلْزِمُ الْقَوْلَ بِالشَّعَاعِ حَتَّى يَدُلَّ كَذِبُهُ عَلَى كَذِبِ النَّقِيضِ ، بَلِ الدَّلَالُ عَلَى كَذِبِ النَّقِيضِ هُوَ أَنَّ الصُّورَةَ الَّتِي تَرَى فِي المَرَأَةِ مِنَ السَّمَاءِ قَدْ تَكُونُ مَعْدُومَةٌ مَعَ وَجُودِ صُورَةِ السَّمَاءِ المُنطَبِعِ بِهَا مَادَتُهَا ، فَيَمْتَنِعُ أَنْ تَكُونَ الصُّورَةُ الَّتِي تَرَى فِي المَرَأَةِ مِنَ السَّمَاءِ صُورَةَ السَّمَاءِ المُنطَبِعَةِ (١) فِي مَادَةِ السَّمَاءِ . وَإِنْ كَانَ الثَّانِي فَهُوَ بَاطِلٌ أَيْضًا ، لِأَنَّ المَرئيَّ بِوَاسِطَةِ المَرَأَةِ إِنَّمَا يُرَى مِنْ حَيْثُ هُوَ مَرئيٌّ بِوَاسِطَتِهَا بِالصُّورَةِ الَّتِي يَرَى فِيهَا .

والجواب عن هذا الاعتراض أن الصورة التي ترى في المرأة من السماء إِنَّمَا تَكُونُ صُورَةَ السَّمَاءِ بَعِينِهَا لَوْ كَانَ الإِبْصَارُ بِالانْعِكَاسِ . لِأَنَّ لَوْ كَانَ

بالانطباع ، لكانت تلك الصورة هى الصورة التى تؤدّيها المرأة من السماء إلى
البصر من غير أن يقبلها وإن تُخيلت فيها . واثن قال : هذا الجواب إنما يتم
لو كان الإبصار بالانطباع أو الانعكاس ، وهو لا يقول به — فنقول :
الجواب بطريق إلزام المشائين ، فإنهم مع اختلافهم متفقون على أن الإبصار
بأحدهما : فلو لم يكن بالانطباع لكان بالانعكاس .

الاعتراض الخامس : جعله الإبصار بأن تشرق [٦٧] النفس
على المستنير إشراقا يحضره عندها فتراه بالجليدية وحدها ، حين يكون أمرا
حسيا ، أو بها وبالمرأة معا حين يكون شبحا معلقا ، مع قوله بأن الجليدية
كالمرأة توجب كون كل مرئى أولى شبحا معلقا ، لكن فى الرؤية بالجليدية
وحدها يوجد مرئى ثانٍ يرى بالمرئى الأولى ؛ وفى الرؤية بها وبالمرأة معا
لا يوجد ذلك . وهذا الفرق باطل ، لأن المرئى صورته فى المرأة مرئى
فى نفسه ، لكن بتلك الصورة ، لكونها المرئى الأولى منه .

والجواب عن هذا الاعتراض أنا لأنّ سلم أن المبصر صورته فى المرأة مبصر
فى نفسه أيضا فإنه إنما يكون مبصرا فى نفسه لو انعكس شعاع العين عن
المرأة إلى المرئى ، كما هو مذهب القائلين بالشعاع ، أو أدت المرأة صورة
المرئى إلى العين من غير أن تقبلها كما هو مذهب القائلين بالانطباع . وأما
إذا كان الإبصار بأن تشرق النفس على المستنير إشراقا تحضره عندها فتراه ،
كما هو رأى صاحب الإشراق ، فالمرئى الثانى إنما يوجد فيما يكون الإبصار
بالجليدية وحدها . وأما فيما يكون الإبصار بها وبالمرأة معا فلا يوجد المرئى
الثانى أثبتة عنده . فإن القائلين بالانعكاس والقائلين بالانطباع يعملون

المتخيل صورته في المرأة مبصرة في نفسه . وصاحب الإشراق لا يجعله مبصرة ، بل المبصر عنده هو مثاله المعلق فقط .

الاعتراض السادس : قوله يقتضى كون الإبصار ليس حصول صورة المرئى في الرأى ؛ ولو كان كذلك لحاز كون العلم ليس حصول صورة المعلوم في العالم .

والجواب عن هذا الاعتراض أنه فرق بين العلم والإبصار ، لأن الإبصار إنما يقع على الموجود ، والعلم قد يقع على المعدوم ، وبوقوعه على المعدوم علم أنه بالصورة .

الاعتراض السابع : أثبت في الإشراق كون العلم حصول صورة المعلوم في العالم بأنه لو لم يحصل عند العلم في النفس ما لم يكن حاصلًا عند الجهل ، لزم استواء حالتي العلم والجهل ، وهو محال . وإذا حصل ، فلا بد من كون الحاصل مختصًا بالمعلوم دون غيره ، وهو المعنى بالصورة . فالعلم حصول الصورة . وهو المطلوب . وهذا الدليل لو صح لكان كل إدراك حصول الصورة . فإما أن يعترف بفساد هذا الدليل أو يعترف بصحة القول بالانطباع . وإذا لم يعترف بفساد الدليل فليعترف بحقيقة الانطباع .

والجواب عن هذا الاعتراض أن الحادث في النفس عند حدوث العلم لا بد من كونه كيفية نفسانية ، فيكون العلم تلك الكيفية النفسانية . وأما الحادث في البصر عند حدوث الإبصار فقد لا يكون كيفية حتى لا يكون الإبصار تلك الكيفية ، بل يكون الحادث في البصر عند حدوث الإبصار مجرد حصول الشرائط وارتفاع الموانع فقط .

الاعتراض الثامن : قوله بأن كل واحد من الانطباع والانعكاس باطل يوجب عجزه^(١) عن بيان السبب في غلط البصر ، فهو دالٌّ على أنه كان راجلاً في علم المناظر^(٢) .

والجواب عن هذا الاعتراض أنه كما يصح بيان أحكام الإبصار بالانعكاس ، وإن كان الإبصار بالانطباع عند المبتين لعدم اختلاف أحكامه باختلاف كونه بطريق الانطباع أو بطريق الانعكاس ، فقد يصح بيان أحكامه بالانعكاس أو الانطباع ، وإن كان الإبصار عند المبتين بغيرهما وهو الإشراف الحضوري .

الاعتراض التاسع : إذا كانت الصورة التي بها الرؤية مثالا معلقا ، فلا نسلم أنها تحدث عند مقابلة البصر المبصر لإمكان كونها [٦٨] دائمة الوجود حينئذ .

والجواب عن هذا الاعتراض أن الصورة التي ترى في المرآة إنما توجد في حال رؤيتها باتفاق الفريقين و < ترى في المرآة^(٣) > بالضرورة .

الاعتراض العاشر : هب أن الصورة التي بها الرؤية تحدث عند المقابلة مع كونها مثالا معلقا ، لكن كيف يدل حينئذ على دوام وجود عالم المثال المعلق الذي هو المطلوب ؟

(١) ت : من . (٢) كذا في الأصلية وت ، ع ، ت ١ ولعله تحريف عن : داخلا ، أى دخیلا ليس من شأنه أو ليس قويا فيه . أما إذا كان : داجلا ، فغناه كاذبا ، من « دجل دجلا » = كذب . (٣) الزيادة في هامش ص ، ت .

والجواب عن هذا الاعتراض أن الاستدلال على المطلوب الذى هو دوام وجود المثل المعلقة ليس بالصورة^(١) التى بها الرؤية، بل بالصور الخيالية، < والصور الخيالية دائمة^(٢) > وهى تدل عليه .

الاعتراض الحادى عشر : لو كان التخيل ليس بالانطباع مع وقوعه على المعدوم لجاز كون العلم ليس حصول صورة فى العقل مع وقوعه على المعدوم ؛ ولا قائل به .

والجواب عن هذا الاعتراض أن التخيل إنما يقع على موجود فى عالم المثل المعلق . وأما العلم فليس إنما يقع على موجود فى عالم المثل الأفلاطونى حتى تكون المحالات المناقضة لأنفسها موجودة فى الخارج . فإن قلت : التخيل قد يقع على الممتنع لأننا قد تخيل الخلاء والشريك وغيرهما من المحالات . وأيضا : الضرورة أو النظر إنما يوجب امتناع وجود ما يوصف بمفهوم < وهو الشيء > الشريك لامتناع وجود مفهوم الشريك . ومفهوم الشريك ليس شريكاً > لأن مفهوم الشريك متخيل ، والشريك ليس بمتخيل^(٣) . وإلا كان مفهوم الشريك مثله تعالى ، وكان له تعالى ماهية تقتضى وجوده دون وجود مثله ؛ وهو ترجح بلا مرجح . وإذا كان كذلك فلا يلزم من وجود مفهوم الشريك فى الخارج وجود الشريك فيه . ونحن إنما نتصور مفهوم الشريك ، لا ما يوصف فى نفسه بمفهوم الشريك ، فإنما إنما نتصوره بمفهوم الشريك ، لا بذاته . وكذا القول فى سائر المحالات . فلم لا يجوز أن يكون كل ما نتصوره بذاته موجودا فى الخارج حتى يبطل

(١) بالصور : ع ؛ بل بالصورة : ت . (٢) الزيادة فى هامش ص ، ت .

إثبات أن العلم صورة لوقوعه على الممتنع ، ويكون علمنا بكل شيء إضافة بين نفوسنا وبينه من غير أن يكون له انطباع فيها البتة ، وحينئذ يبطل ثبات تجرد النفس بحيلتها للصور العلمية ، فكيف يمكن إثبات تجردها حينئذ؟ ومن الجائز أن تكون الصور المعقولة كلها قائمة بأنفسها في عالم المثال الأفلاطوني ، والإنسان ينظر إليها بعين عقله من غير أن يكون لشيء منها قيام بنفس الإنسان البتة، كما أن الصور الخيالية كلها قائمة بأنفسها والإنسان يعاينها بالخيال دون ارتسام شيء منها في النفس أو في البدن^(١) .

قلت : الجواب عن الأول : أن الصورة المتخيلة لا تكون في نفسها خلاء أو شريكا أو غيرهما من الممتنعات البتة . نعم ، قد يحكم على بعض المتخيلات بأنه خلاء مثلا ، لكن يكون ذلك الحكم كاذبا . وعن الثاني : أن أدلة كون العلم صورة^(٢) ، كبيرة ؛ ولا يلزم من بطلان بعضها — وهو وقوعه على المعدوم — بطلان باقيها ، نحو أن العلم لو لم يكن صورة ، بل كان إضافة محضة ، لم يصح وصفه في نفسه بالمطابقة أو المحاكاة لاستحالة اتصاف الإضافة في نفسها بهما . وأدلة تجرد النفس كثيرة ، ولا يلزم من بطلان أحدها ، وهو محيلتها للصور العلمية ، بطلان باقيها كما يلتزم للجزئات مجردة مثلها ، فانها إنما تتأق من المجرد دون الجسماني بالضرورة^(٣) . وأيضا ثبوت كل مفهومات

(١) في هامش ص : « وارتسام الشيء في النفس مذهب أحد الزمان أبو البركات البغدادي ؛ وارتسام الشيء في البدن أي في الدماغ مذهب المشائين » ؛ وفي هامش ث : « ارتسام الشيء في النفس مذهب أبي البركات البغدادي ، وفي البدن أي في الدماغ مذهب البغداديين » .
 (٢) مشكوران في الأصلية . (٣) ورد في هامش الأصلية هنا : « هذا دليل تجرد النفس » .

المتنعات في الخارج إنما يستلزم كون كل ماهيات المعلوم التصورية موجودة في الخارج . وأما المعلومات التصديقية باعتبار أعيانها وأعيان أطرافها من المعلومات التصورية دون ماهياتها^(١) ، فهي إنما توجد في العقل ، لا الخارج ، لكون [٦٩] جزئها الصوري ، وهو التألف ، فعل العقل .

فإن قلت : إن ما يصدق عليه أنه قضية كقولنا : « زيد إنسان » ؛ موجود في العين ، لا الذهن ، إذ لو كان موجودا في الذهن لكان وجوده إما في النفس أو في شيء من الآلات البدنية . والأول محال ، لامتناع ارتسام صورة زيد الجزئية في النفس . والثاني محال ، لامتناع ارتسام صورة الإنسان الكلية في الآلة البدنية .

قلت : الحكم على الشخص ليس مشروطا بإدراكه على وجه جزئي ، وقيام صورته المدرك ثبوتها على وجه كلي بالنفس ليس محالا^(٢) . وإذا كان كذلك فلا بد مع وقوع العلم على الموجود من وقوعه على المعلوم ومن محلية النفس للصور العلمية ، وحينئذ يصح الاستدلال على أن العلم صورة بوقوعه على المعلوم ، وعلى أن النفس مجردة بمحليتها للصور العلمية . فوجود الشيء مجردا في نفسه لا يكفي في علم النفس به ، فلا يلزم من وجود بعض المعقولات في الخارج عدم كون العلم صورة من المعلوم في العالم ، بل لا بد في علم النفس بالشيء أن تتأثر عنه بأثر يحاكيه دون غيره ، فذلك التأثير أو الأثر هو علم النفس به . فإن قلت : كما أن النفس تدرك الجزئيات دون تأثرها عنها بصورها ،

(١) في الأصلية : ماهياتها ، والتصحيح عن ظ .

(٢) في ع ، ت : صورته المدرك هو بها على وجه كلي ...

وتشاهد تلك الصور من غير تأثرها عنها بصور أخرى ، فلم لا يجوز أن يكون تعقلها الكليات أيضا كذلك ؟

قلتُ : لما سبق من وجوب ثبوت الوجود الذهني وأنه هو العلم بالوجود العيني . وأيضا : إدراك الجزئى فيما ذكرتم من المثال بصورة حاضرة عند النفس لحصولها فى الآلة بخلاف الكليات إذالم تكن حاصلة فى النفس ، فإنها لا تكون موجودة للنفس أصلا ، لعدمها من البدن أيضا . فالعلم على تقدير وجود المثل صورة أيضا . لكن العلم والمعلوم بأسرها مجردان ، وعلى تقدير عدمها يكونان مجردين فيما يكون المعلوم إلهياً ، وإن كان المعلوم تعليمياً أو طبيعياً فيكون العلم مجردا دون المعلوم .

البحث الثالث

فيما يمكن أن يمتنع به على نقي المثل المتعلقة بالبناء على أصول المشائين ،
وذكر أجوبتها بالبناء على أصول الإشراقيين ؛ وهو من وجوه :

الوجه الأول

الصور الجزئية الخيالية المجردة عن المادة تجريدا ناقصا لا بد من كونها
وضعية . إذ لو كانت غير وضعية لكانت نسبتها إلى جميع الأيون^(٢) والأوضاع
والمقادير واحدة ، فكانت كليةً وقامة التجريد ؛ هذا خلف .

والجواب عن هذا الوجه أن الصورة الخيالية ، وإن لم تكن وضعية
بالوضع الحسي^(٣) ، لكنها وضعية بالوضع الخيالي ، وهو كون الشيء بحيث
يمكن أن يشار إليه بأنه ها هنا أو هناك ، تخيلاً ، فتكون ناقصة التجريد
لتجزؤها عن الهيولى في الحس دون الخيال . ولئن قال : المادة معقولة
ليست بمحسوسة ولا متخيَّلة — فنقول : الهيولى عند صاحب الإشراق هي
الجسم ، وهو قد يكون حسياً وقد يكون خيالياً .

الوجه الثاني

الصورة الجزئية إنما تحس أو تتخيل تخيلاً صرفاً أو تخيلاً كالمشاهدة حال^(٤)
كونها ذات وضع وأين وكيف معينة ، فتكون وضعية ، وهو المطلوب .

(١) الصورة : ت ١ . (٢) جمع : أين .

(٣) في هامش الأصلية : « والوضع الحسي هو كون الشيء بحيث يمكن أن يشار إليه

بأنه هناك أو ها هنا ، حساً » . (٤) في الأصلية : حبال ، والصحيح عن ت ١ .

والجواب عن هذا الوجه أن تخيل الصورة الخيالية وضعيةً إنما يستلزم كونها ذات وضع خيالي ، وهو لا يستلزم كونها ذات وضع حسي ، والمنفى عنها هو الوضع الحسي ، لا الوضع مطلقاً .

الوجه الثالث

الصورة الخيالية إنما تُتخيل قابلةً للانقسام إلى أجزاء في الوضع فتكون وضعية .

والجواب [٧٠] عن هذا الوجه أن الصورة الخيالية إنما تُتخيل قابلةً للانقسام إلى أجزاء في الوضع بحسب الخيال ، لا الحس ، فهو إنما يستلزم كونها وضعيةً بحسب الخيال ، لا الحس ، والمسلوب عنها هو الوضع الحسي لا الخيالي .

الوجه الرابع

الصورة الخيالية إنما تُتخيل متصلاً بعضها ببعض أو منفصلاً بعضها عن بعض ، وبين المتفصلين منها حُلٌّ يقبل الزيادة والتقصان ، فتكون وضعية ، وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه أن الاتصال والانفصال اللازمين للصور الخيالية في التخيل إنما يجب كونهما خياليين ، لا حسيين ، فاستلزامها أحدهما إنما يستلزم كونها ذات وضع خيالي ، لا كونها ذات وضع حسي ، والمنفى عنها هو الوضع الحسي ، لا الخيالي .

الوجه الخامس

الصورة الخيالية إنما تُخَيَّلُ في حيزٍ أو متحيز، فتكون وضعية .
والجواب عن هذا الوجه أن التحيز اللازم للصور الخيالية في التخيل هو
التحيز الخيالي، لا الحسي؛ وهو إنما يستلزم الوضع <الخيالي> لا الحسي،
ونحن معترفون بأنها وضعية بالوضع الخيالي دون الحسي .

الوجه السادس

الصورة الجزئية إنما تُخَيَّلُ في ملاءٍ وخلاء، فتكون وضعية .
والجواب عن هذا الوجه أن الملاء والخلاء اللازم للصور الخيالية عند
تخيلها خيالي لا حسي ، فهو إنما يستلزم كونها ذات وضع في الخيال دون
الحس . ونحن نقول إنها كذلك .

الوجه السابع

إذا تخيلنا مربعا مُجَنَّبًا بمربعين متساويين فإنما نخيل المربعات الثلاثة
في مادة منقسمة إلى وسط وطرفين ، فتكون الصور الخيالية وضعية ؛ وهو
المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه أنه إنما يستلزم كون الصورة الخيالية قائمة
بمثال المادة الحسية ، لا بعين المادة الحسية ، وهو إنما يستلزم كونها
ذات وضع خيالي ، لا كونها ذات وضع حسي . والباطل عندنا الثاني
لا الأول .

(١) تصحيح بهامش الأصلية : ويرد في ع ، ت .

الوجه الثامن

امتياز الجناح الأيمن عن الجناح الأيسر ليس بالمهية التي هي المربعة لتساكل الجناحين وتشابههما وتساويهما ، ولا يعرضي^١ بخصه إلا ماديا ، لأنه إنما يمتاز في التخيل بالتباين^(١) الذي هو من أحوال جهات المادة .

والجواب عن هذا الوجه أنه إنما يستلزم كون الصورة الخيالية قائمة بمثال المادة ، لا كونها قائمة بعين المادة . والمحال عندنا قيامها بعين المادة ، لا قيامها بنجهاها .

الوجه التاسع

امتياز المربع المتباين عن المتباير إنما يمكن بعرضي^٢ ماذى ، لأن المميز العرضي يكون له في ذاته أو بالقياس إلى ما هو مأخوذ عنه أو بالقياس إلى المادة . والأولان باطلان ، فيكون الثالث حقا ، فتكون الصورة الخيالية وضعية ؛ وهو المطلوب . أما بطلان الأول فلا لأن ذلك المميز إما من لوازم المباهية ، أو عرضي مفارق ، والأول يكون مشتركا بينهما^(٣) ، فلا يميز أحدهما عن الآخر . والثاني يحوج^(٤) الخيال^(٣) في تمييزه الجناح المتباين عن المتباير إلى أن يقرّنه بالمتباين ، وليس كذلك لامتياز المتباين عن المتباير في الخيال ما دام موجود الذات من غير التفات إلى أمر آخر يقرّنه الخيال^(٤) بالمتباين . وأما بطلان الثاني فلا لأن الصورة الخيالية قد لا تكون متزعة عن شيء خارج .

(١) محزنة في ت ١ .

(٢) في هامش الأصلية : « أى بين المتبايرين » .

(٣) في الأصلية محرج ، والتصحيح عن ت ١ .

(٤) في هامش الأصلية : « أى التميز » .

والجواب عن هذا الوجه أنه إنما يستلزم كون الصورة الخيالية قائمة بمثال الجسم ، لا كونها قائمة بعينه . وهو إنما يستلزم كونها ذات وضع خيالى ، لا كونها ذات وضع حسي ؛ والمحال عندنا هو الثاني لا الأول .

الوجه العاشر

امتياز الجناح الأيمن عن الأيسر [٧١] أن يكون بالماهية وبما يكون له في ذاته وهو لازمها ؛ وبما يكون عرضيا له بالقياس إلى خارج قد أخذ هو منه لما مر في التاسع . ويمتنع كونه بما يكون له في ذاته وهو مفارق ، لأن أحد الشئيين إنما يمتاز عن الآخر بعرضى مفارق في العقل ، إذ في الخيال يبقى الكلام بحاله . فيقال : ما الذى فعل العرضى المفارق بالشئ الأول حتى ميزه ^(١) به < عن الشئ الآخر ؟ فإن المنخيل ما لم يتشخص لمُشَخَّصه ^(٢) ويكون ذا وضع جزئى يمتنع أن يحصل في الخيال . وأما المعقول فقد يحصل في العقل غير متميز ^(٣) عن معقول آخر ثم يلحق به العقل ما يميزه عنه كما تحصل ماهية المربع الأيمن في العقل مع الغفلة عن التيامن ، ثم يقرنها العقل بالتيامن فيمتاز به عن المربع الأيسر . وأما صورته الخيالية فلأنما تحصل في الخيال ممتازة بالتيامن عن المربع المتياسر .

والجواب عن هذا الوجه أن حاصله أن الصورة الخيالية إنما تمتاز عن صورة خيالية أخرى بعوارضها المشخصة المادية التي هي جزء لها أو كالجزء لها ، وهو إنما يستلزم كونها جسمانية وضعية بحسب الخيال دون الحس ، ونحن نقول بذلك .

(١) الزيادة عن ع . (٢) في ت ١ : بتشخصه .

(٣) ص : في المعقول . (٤) في هامش الأصلية : « أى المنبذين » .

الوجه الحادى عشر

الصور الخيالية كصور الناس تخيلها مختلفة بالصغر والكبر كما ينظر إليها .
فسبب اختلافهما بهما : إما نسبتها إلى أمر خارج أخذت هى منه أو ماهيتها
أو قلبها . والأولان باطلان : أما بطلان الأول فلأن الصورتين : الصغيرة
والكبيرة ، قد تكونان صورة شخص واحد . أما بطلان الثانى فلانفاهما
فى الحدّ ، فمعين الثالث وهو أن يكون صغر الصغيرة لارتسامها فى جزء أصغر ،
وكبر الكبيرة لارتسامها فى جزء أكبر ، فتكون الصورة الخيالية مادية ، فتكون
وضعية . وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه أن الجزء الصغير الذى ترسم فيه الصورة
الخيالية الصغيرة ، والجزء الكبير الذى ترسم فيه الصورة الخيالية الكبيرة
ليسا من جسم حسيّ دماغى ، بل من جسم خيالى محض .

الوجه الثانى عشر^(١)

لولم تكن الصورة الخيالية وضعية لأمكننا أن نخيل البياض والسواد
سارين من الشبح الواحد فى جزء واحد بعينه كما أمكننا تخيلهما سارين
فى جزئين منه ، لأن الجزء الواحد يكون بمثابة الجزئين على تقدير عدم كونهما
وضعيين لعدم الانقسام فى الوضع حينئذ . والثانى باطل . فالصورة الخيالية^(٢)
وضعية ؛ وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه أن التمكن من تخيل البياض والسواد سارين
فى محل واحد من الصورة الخيالية إنما يلزم على تقدير كونها عادمة الوضعين :

الخيالى والحسى . أما على تقدير وجدانها الوضع الخيالى وعدمها الوضع الحسى فلا يلزم التمكن من تخيل السريان المذكور ألبتة .

الوجه الثالث عشر

القول بالمثل المعلقة يقتضى كونَ بعض الموجود الغير الوضعى القائم بذاته ، ليس بعقل ؛ فيبطلُ الأصلُ الذى بنوا عليه علمُ البارى تعالى والعقولُ بجميع الأشياء ، وهو أن كل موجود غير وضعى قائم بذاته يمكن أن يكون عاقلا ؛ فيلزم العجزُ عن إثبات علم البارى تعالى والملائكة ، وهو باطل بالاتفاق .
والجواب عن هذا الوجه أن الجوهر القائم بذاته المجرد عن الهيولى إنما يجب علمه بذاته إذا كان مجردا عن مثاله أيضا . إذ لو كان قائما بمثاله ، كان حكمه حكم القائم بها نفسها فى امتناع اتصافه [٧٢] بصفة العالمية وبناء إثبات عالمية البارى تعالى والعقول على القيام بالذات والتجرد التام ، لا على القيام بالذات والتجرد الناقص .

الوجه الرابع عشر

لو كانت المثل المعلقة موجودة لكانت عقولا أو واجبة الوجود بذواتها لا فى محل . وكل ما هو كذلك ، فهو : إما واجب الوجود لذاته ، أو عقلٌ ، أو نفسٌ مفارقة .

والجواب عن هذا الوجه أن الجوهر الغير الوضعى إنما ينحصر فى البارى تعالى والعقل والنفس بشرط عدمه الوضع الخيالى أيضا .

الوجه الخامس عشر

لو كانت المثل المعلقة . وجوده لكانت عاقلة ، لأنها غير وضعية ، وهي قائمة بذواتها غير متعلقة بالأجسام تعلق التدير والتصرف فيها ، ولا قائمة بها . وكل ما هو كذلك فهو عاقل لذاته ، لحصول ذاته له مجردة ، ضرورة عدم قيامها بغيرها .

وكل ماله ذات مجردة فهو عاقل لتلك الذات . فتكون المثل المعلقة عاقلة لذواتها .

وكل ما يعقل ذاته يمكن أن يعقل غيره . فهي ممكنة التعقل لغيرها ، فتكون متعلقة لغيرها . إذ لو لم يكن تعقلها حاصلًا لها بالفعل ، لتوقف على سبب يرجع إلى المادة ، فتكون جسمانية ؛ فقد فرضت مفارقة ، فهذا خلف ؛ فتكون المثل المعلقة عاقلة لذواتها ولجميع الأشياء ؛ وهو محال .

والجواب عن هذا الوجه أن المثل المعلقة ذواتها غير حاصلة لها ، بل للهوى الشبحية . وإمكان وجود التعقل إنما يستلزم وجود التعقل بالفعل فيما إذا كان الجوهر القائم بذاته المجرد عن الهوى مجردا عن خيالها أيضا ، فلا تكون المثل المعلقة عاقلة لذواتها ، ولا كل ما يمكن لها حاصلًا لها بالفعل .

الوجه السادس عشر

لو لم تكن الصورة الخيالية لزيد مثلا وضعية ، لم يكن لها وضع عند مادة زيد ، فكانت كلية عقلية ومثالا أفلاطونيا ؛ هذا خلف .

والجواب عن هذا الوجه أن صورة زيد الخيالية < ذات^(١) > وضع
خيالى عند مادته ، فلا تكون مثلاً أفلاطونيا ألبتة .

الوجه السابع عشر

القوة التى بها تُبصر النفس المرئيات جسمانية ، لاشرائط وجود الإبصار
بأن يكون لمادة المرئى وضعٌ خاص عندها . وإذا كانت وضعيةً كان المرئى
بها — الأتولى أو غير الأتولى — وضعياً ؛ لكن المرئى الأتولى بها عنده هو
المثال المعلق ، فيكون المثال المعلق وضعياً ؛ هذا خلف .

والجواب عن هذا الوجه أن القوة الباصرة قد تكون ذات وضع حسى ،
والشبح المرئى بها أولاً ذا وضع خيالى ، فإن العقل لا يمنع ذلك بديهياً على
تقدير كون الرأى^(٢) هو النفس الناطقة التامة التجريد من الهوى وشبهها جميعاً
بطريق الإشراف الحضورى كما مر .

(١) الزيادة عن هامش الأصلية ، وعن ع ، ت .

(٢) ص : الدانى .

الفصل الثالث

فى أن الوجود المطلق يمكن أن يكون واجب الوجود بذاته باعتبار ماهيته ، لا باعتبار جزئياته كما هو المذهب المسمى بالتوحيد فى عُرف بعض الصوفية

والمراد بالإمكان ههنا هو الإمكان العقلى أو الإمكان العام الذاتى، وهو والضرورة الذاتية ههنا متساويان، لأن كل ما يمكن أن يكون واجبا فهو واجب بالضرورة . إذ لو كان ممكنا أو مممتنا لامتنع كونه واجبا لامتناع انقلاب إحدى المواد الثلاث إلى الأخرى .

وهو بحثان :

البحث الأول

فيما يمكن أن يُستدل به على امتناع كون الوجود المطلق واجبَ الوجود بذاته . وهو من وجوه :

الوجه الأول

إن مطلق الوجود طبيعةٌ مقولة على الواحد والكثير ؛ وكل طبيعة كذلك فليس قولها ذلك لذاتها بل هو لغيرها ، فهي معلولة [٧٢] . فالوجود المطلق معلول . فيمتنع كونه واجبا . وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه أنه إنما يقتضى أن يكون قول الطبيعة على الجزئ معلولا لغيرها ، وهو لا يستلزم كون وجودها في نفسها معلولا لغيره . وأيضا القول على الواحد ليس بمنافٍ للقول على الكثير بل جزء منه ، فلم لا يجوز أن يكون القولان للوجود المطلق بتوسط إيجاداه الواحد والكثير من الوجود المقيد^(١) ؟

الوجه الثاني

الوجود المطلق طبيعةٌ مقولةٌ بالتشكيك على الوجودات الخاصة . وكل طبيعة مقولة بالتشكيك على أشياء مختلفة فهي عرضية لتلك الأشياء ، والطبيعة العرضية لأفرادها تكون محتاجة إلى تلك الأفراد . > فالوجود المطلق

(١) الوجود : ناقصة في ت ١ .

يحتاج إلى الوجودات الخاصة ؛ وهي غيره ؛ والمحتاج إلى الغير ممكن لذاته ^(١) .
فالوجود المطلق ممكن لذاته . فلا يكون الوجود المطلق واجبا لذاته .
وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه أن الطبيعة العرضية للأفراد إذا كانت
مشتقة من عرض قائم بتلك الأفراد يكون ذلك العرض محتاجا إلى تلك
الأفراد . وأما إذا لم تكن مشتقة من عرض قائم ^(٢) بتلك الأفراد فلا تكون
محتاجة إلى الأفراد . والوجود المطلق ليس مشتقا من شيء ، فهو لا يحتاج
إلى الوجودات الخاصة ، بل على تقدير القول بالمثل يكون الوجود المطلق
موجودا في الخارج مجردا عن جميع المحال ومفارقا لجميع الوجودات الخاصة ،
وتكون الوجودات الخاصة عارضة لاهيات . وأما الوجود المطلق فلا
يكون عارضا لماهية أصلا ، بل مجردا عن جميع الماهيات ، فيمكن أن
يكون واجبا .

الوجه الثالث

الوجود المطلق صفة ^٣ للماهية ؛ والصفة محتاجة إلى الموصوف ؛ فالوجود
المطلق محتاج إلى الموصوف ؛ فالوجود المطلق محتاج إلى الماهية ، وهي
غيره ، فهو محتاج إلى غيره ^(٣) ؛ فهو ممكن ؛ فلا يكون واجبا . وهو المطلوب .
والجواب عن هذا الوجه أن الوجود المطلق ليس بصفة لماهية أصلا ،
بل الوجود الخاص بكل ماهية صفة لتلك الماهية . ولئن قال : الموجود
المطلق مشتق من الوجود المطلق ، والمحمول في قولنا : الإنسان موجود ،

(١) ناقصة في ص ، ت ، ت ، ١ . والزيادة عن ع .

(٢) الزيادة عن ت . (٣) الزيادة عن ع .

مثلاً، هو الموجود المطلق، فيكون الوجود المطلق صفة للإنسان . فنقول :
الوجود المطلق يحتمل أن يكون صفة للماهية في العقل، لا الخارج، ويكون
الأمر بالعكس في الخارج ، فتكون الماهية محتاجة إلى الوجود المطلق
في الخارج، لا بالعكس .

الوجه الرابع

الوجود المطلق أمر اعتبارى يعرض للماهية^(١) في العقل عند نسبته إياها
إلى العين أو الذهن بلفظة : « في » ، فهو من معلولات العقل ، فلا يكون
واجباً ، وهو المطلوب . وإنما قلنا إنه أمر اعتبارى لأنه لو كان حقيقياً
وصفة للماهية^(٢) ، والصفة متأخرة عن الذات في الوجود ، لتقدمت الماهية^(٣)
على الوجود بالوجود وهو محال .

والجواب عن هذا الوجه أن الصفة إنما يجب تأخرها عن الموصوف
إذا لم تكن وجوده . وأما إذا كانت الصفة وجوداً الموصوف فهي لا تتأخر
عن الموصوف ؛ بل وجود الصفة ووجود الموصوف يكونان معاً ، لكن
وجود الموصوف زائد عليه ، ووجود الصفة نفسها في الوجود زائد عليها^(٤)
في الاعتبار . وأيضاً الموجود قد لا يكون في الذهن ولا في خارجه لتقدمه
عليهما ، اللهم إلا أن يُراد بالموجود في الخارج الموجود لا في الذهن ؛ وحينئذ
يكون كل موجود يلزمه أن يكون في أحدهما . وفسر الشيخ في « الشفاء »
العين بالذئ^(٥) [٧٤] إذا حصل فيها الجوهر صدرت عنه أفعاله وأحكامه .

(١) الماهية : ت ١ . (٢) ع : وهو صفة . (٣) بالوجود : نافسة

في ص . (٤) الصفة وجود ... : ت ١ . (٥) وزائد : ع ، ت ١ .

(٦) ورد في هامش الأصلية : « أى الخارج ؛ وفسر بالذئ ، والعين مؤنثة ، والصواب

أن يعبر بالذئ ، إلا أن التقدير : للشيء الذى ... » .

الوجه الخامس

لو كان الوجود واجباً فوجوبه إن كان لكونه وجوداً — والوجود الممكن وجوداً — كان وجود الممكن واجباً ، وهو محال . وإن كان وجوبه لغير كونه وجوداً كان وجوبه بالغير ، لا بالذات ؛ وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه أن وجوب مطلق الوجود لنفسه ، لا لكونه وجوداً . ولا يلزم منه أن يكون الوجود المقيد واجباً . فإن الوجود المطلق إنما يقتضى وجوبه لا وجوب الوجودات المقيدة ؛ وليس المقتضى لوجوب الوجود المطلق كونه وجوداً مطلقاً ؛ ولو كان المقتضى لوجوب الوجود المطلق كونه وجوداً مطلقاً ، لم يلزم اقتضاء كون الوجود المقيد وجوداً الوجوب الوجود المقيد ^(١) .

الوجه السادس

لو كان الوجود المطلق واجباً لكان كل وجود واجباً ، لأن الوجوب الذاتي يكون مشتركاً بين جميع أفراد واجب الوجود بذاته .

والجواب عن هذا الوجه أن الوجوب الذاتي قد يكون من اللوازم الخاصة بالوجود المطلق دون الوجودات المقيدة ؛ فإن الماهية قد يلزمها ما لا يلزم شيئاً من أفرادها كما عرفت .

الوجه السابع

لو كان الوجود المطلق واجباً ، لكان كل ماهية واجبة الوجود بذاتها ، لأن الوجود صفة ، والماهية ذات ؛ ومتى كانت الصفة واجبة ، فالذات واجبة بطريق الأولى .

والجواب عن هذا الوجه أن الوجود الذى هو صفة للماهية هو وجودها الخاص بها . وأما الوجود المطلق المشترك بين جميع الماهيات فهو ليس بصفةٍ لشيء من الماهيات ، بل مجزؤٌ عنها بأسرها ، وهى تعيينات له إذا تعلق بواحدة منها وُجِدَتْ ما دام متعلقا بها . فإذا انقطع التعلق عدمت تلك الماهية . أو نقول : الوجود صفة للماهية فى العقل لا الخارج ، > وهو فى الخارج ^(١) < نفسها ومتقدم عليها أو معها .

الوجه الثامن

لو كان الوجود المطلق واجبا لكان حقيقة الواجب هى الوجود المطلق ، وهو أولى التصور بالكنه ، فيكون تصوّره تعالى بكنهه بديهيا ، وهو خلاف ما أجمع عليه جميع العقلاء .

والجواب عن هذا الوجه أن الموجود فى العقل من الوجود المطلق القائم بذاته فى الخارج عاريا عن جميع المحال والماهيات ووجوداتها ، جهةٌ من جهاته المحاطة المحصورة ، لا ذاته المحيطة الحاصرة ؛ لأنها لغاية ظهورها ، بهرت العقول فعجزت عن إدراكها . وفيه نظر : إذ لا بد ^(٢) من كون بعض الأشياء متصورا بالكنه بديهيا ، والوجود المطلق أظهر الأشياء ، فيكون تصوّره بالكنه ضروريا . أو نقول : تصوّره تعالى ضرورى ، والمجهول هو التصديق بكون ذلك المتصور > واجب الوجود بذاته لا تصوّر ذلك المتصور < ^(٣) الذى هو الوجود المطلق . وفيه نظر : إذ يلزم أن يكون الواجب متصورا

(١) ناقصة فى ص . (٢) فى ص : إذ لا يكون من كون بعض الأشياء ...

(٣) الزيادة عن ع .

بالكُنه بعد العلم بأنه تعالى هو الوجود المطلق ، بل وقبله أيضا . أو تقول : نحن لم ندَّع أن الوجود المطلق حقيقةً واجب الوجود بذاته ، بل صدقُ إيجاب أحدهما على الآخر ، وهو لا يستدعي كونَ أحدهما حقيقة الآخر . وفيه نظر : فإن الوجود المطلق متى كان واجبا كانت حقيقة الواجب الموجودة في الخارج ليست إلا الوجود المطلق ، وكانت متصورة بكنهها لتصوره بكنهه ، بل الجواب منع الإجماع المذكور لقول الشيخ [٧٥] المُكاشِف غرِثِ الأقطاب في « الفصوص » : فالخلق معقول ، والحق محسوس مشهود عند المؤمنين وأهل الكشف والوجود ؛ وما عدا هذين الصنفين فالخلق عندهم معقول والخلق مشهود .

الوجه التاسع

الوجود المطلق عامٌ ؛ والعام لا وجود له في الخارج ، بل في العقل ؛ فلا يكون الوجود المطلق واجبا .

والجواب عن هذا الوجه أنه ليس بصحيح على القول بوجود المثل ، وهو ظاهر ؛ ولا على القول بنفيها ، فإن الوجود العام بمعنى طبيعة الوجود^(١) موجود في الخارج وإن لم يكن موجودا فيه بقيد العموم .

الوجه العاشر

قولُ الوجود على الجزئيات بالذات ، وقوله على الكليات بالعرض ، ومطلقُ الوجود كليٌ . فلو كان الوجود المطلق واجبا لكانت أشخاص المحكَّات أولى منه تعالى بالوجود ، وهو مُحال .

(١) في ظ : طبيعة الوجود > وطبيعة الوجود < موجود ...

والجواب عن هذا الوجه أننا لا نُسَلِّمُ أن الأشخاص أولى بالوجود من الأنواع ، بل الأمرُ بالعكس لاستمرار وجود النوع وعدم استمرار وجود الشخص ، بل النوع قد يوجد في الخارج بدون كل واحد من أشخاصه المادية عند القائلين بوجود المثل على الوجه المشهور الذي نقله الشيخ عنهم .

الوجه الحادى عشر

لو كان الوجود المطلق واجبا حتى كان البارى تعالى هو الوجود المطلق ، لكان البارى تعالى كليا ، فلم يكن فاعلا لشيء من أشخاص الامكانيات ، لأن المعلول الشخصى إنما تكون علته شخصا لا كليا .

والجواب عن هذا الوجه أن الكلى الموجود في الخارج مجزءا فيه عن الهوى ، واحد فيه بوحدة شخصية عقلية . والواحد بالوحدة الشخصية العقلية يجوز أن يكون فاعلا لوجود ذى وحدة شخصية : عقلية أو غير عقلية .

الوجه الثانى عشر

لو كان الوجود المطلق واجبا حتى كان البارى تعالى هو الوجود المطلق ، لم يكن عاقلا لذاته وللأشياء ؛ لأن العاقل لذاته وللأشياء يجب أن يكون جزئيا حقيقيا ، والوجود المطلق كلى ، والكلى يمنع أن يكون عالما بشيء من الأشياء .

والجواب عن هذا الوجه أن العاقل إنما يجب كونه موجودا قائما بذاته مجزءا عن الهوى تجريدا تاما بوحدة عقلية . والكلى على القول بالمثل يكون كذلك . فيجوز كونه عاقلا .

الوجه الثالث عشر

لو كان البارئ تعالى هو الوجود المطلق لم يكن موصوفاً بشيء من الصفات الثمانية التي هي : الحياة والقدرة والإرادة والعلم والسمع والبصر والكلام والبقاء ، لأن الموصوف بها إنما يكون جزئياً حقيقياً ، والوجود المطلق ليس بجزئى حقيقى .

الوجه الرابع عشر

لو كان البارئ تعالى هو الوجود المطلق لم يكن غنياً ولا ملكاً ولا جواداً ، لأن الموصوف بأحد هذه الثلاثة إنما يكون شخصاً ، والوجود المطلق ليس بشخص .

الوجه الخامس عشر

لو كان الإله تعالى هو الوجود المطلق لم يكن معبوداً ولا مدعواً لطلب نفع أو دفع ضرر . لأن المعبود أو المدعواً إنما يكون شخصاً . والوجود المطلق ليس بشخص .

والجواب عن هذه الوجوه الثلاثة أن الموصوف بالصفات المذكورة إنما يجب كونه واحداً بوحدة عقلية . والوجود المطلق على القول بوجود المثل يكون واحداً فى الخارج بوحدة عقلية ، فيجوز كونه موصوفاً بالصفات المذكورة .

الوجه السادس عشر

قد يخطر ببالنا الإله تعالى مع التفلة عن الوجود المطلق ، وبالعكس ، فلا يكون أحدهما الآخر ؛ فلا يكون الوجود المطلق واجب الوجود لذاته . وهو المطلوب .

[٧٦] الوجه السابع عشر

لو كان الوجود المطلق هو الباري تعالى لكان التصديق بأحدهما عين^(١) التصديق بالآخر. وليس كذلك، لوجود التصديق بأحدهما مع التكذيب بالآخر. والجواب عن هذين الوجهين أن كل واحد منهما إنما يدل على مطلق التباين الوجود المطلق وبين واجب الوجود بذاته، لا على وجود المباينة بينهما. ونحن نقول بتبايرهما، فإننا إنما ندعى صدق إيجاب أحدهما على الآخر لاتحادهما من جميع الوجوه. والشيثان الصادق لإيجاب أحدهما على الآخر قد يتصور أحدهما مع عدم تصور الآخر، وقد يصدق^(٢) بوجود أحدهما مع التكذيب بوجود الآخر.

الوجه الثامن عشر

لو كان الوجود المطلق واجباً، لكان الواجب متعند الجزئيات. وهو شرك.

والجواب عن هذا الوجه أنه لا يلزم من صدق واجب الوجود بذاته على الوجود صدقه على جزئياته لعُقم الشكل الأول، والكبرى مهمة. فلا يلزم كون واجب الوجود بذاته متكرر الجزئيات.

الوجه التاسع عشر

الوجود المطلق ليس بمنحصر في شخص واحد، وواجب الوجود بذاته منحصر في شخص واحد، فليس الوجود المطلق بواجب.

(١) عن : ت ١ . (٢) في ط : والتصديق .

والجواب عن هذا الوجه أن كبرى القياس المذكور لا تصدق كلية^(١) عندنا ، فلا يُنتج أن الوجود المطلق ليس بواجب الوجود لذاته ، لعقم الشكل الثاني ، والكبرى جزئية .

الوجه العشرون

لو كان الوجود المطلق موجودا في الخارج لكان له وجود آخر ، فيُنقل الكلام إلى الوجود الآخر ، ويلزم التسلسل .

والجواب عن هذا الوجه أن وجود الوجود المطلق نفسه ، فلا يلزم التسلسل . وإن كان غيره فهو إما يكون غيره بالاعتبار . والتسلسل في الأمور الاعتبارية ليس بمحال .

الوجه الحادى والعشرون

لو كان الوجود المطلق واجبا لكان ذاتيا لجميع ما عداه من الموجودات . إذ لو كان عرضيا لها لاحتاج إليها ، فكان ممكنا ؛ هذا خلف . وإذا كان ذاتيا لها ، كان جنسا ، لكونه أعم الذاتيات حيثئذ . ولو كان جنسا لها لكان جنسا عاليا وكان الجنس العالى واحدا وهو محال ، لأن ذلك الجنس إن كان جوهريا لم يكن جنس الأعراض ، بل كان الجوهر جنسا له . وإن كان عرضيا لم يكن جنس الجوهر ، فلا يكون الوجود المطلق واجبا . وهو المطلوب .

والجواب عن هذا الوجه أننا لا نُسَلِّم أن ذلك الجنس العالى إذا كان جوهرًا لم يكن جنسًا الأعراض^(١) ، بل يكون الجوهر جنسًا له لاحتمال كون الجوهرية من لوازمه الخاصة بما هيته دون أفرادها ، ولا أن الجوهر يكون جنسًا له ، فإن الجوهر ليس جنسًا لكل جوهر حتى لنفسه وفصول أنواعه ، بل للجواهر الخمسة فقط .

الوجه الثانى والعشرون

الوجود والماهية متغايران فى العلم بهما ، فهما : إما موجودان ، أو الماهية موجودة دون الوجود ، أو بالعكس . فإن كان الأول فهما : إما أن يتحدا أو يتفارا . فإن اتحدا كانت علل الماهية بعينها علل الوجود ، وهو محال . وإن تغايرا فلا بد من قيام أحدهما بالآخر ، وإلا لم يكن أحدهما موصوفا بالآخر . فلما أن يقوم الوجود بالماهية فيلزم تقدم الماهية على الوجود بالوجود ، وهو محال لامتناع تقدم الشيء على نفسه ، أو تقوم الماهية بالوجود فيلزم تأخر الماهية عن الوجود بالوجود ، وهو محال لاستحالة تأخر الشيء عن نفسه . وإن كان الثالث لم يكن لشيء من الأشياء ماهية فى الخارج أثبتة ، وهو باطل بالضرورة ، فتعين الثانى ، فلا يكون الوجود المطلق واجبا لامتناع كون الواجب معدوما .

والجواب عن هذا الوجه أننا نختار ان الماهية والوجود موجودان فى الخارج متحدان فيه ، لكن اتحادهما فى الخارج لا يستلزم اتحاد عللهما

(١) فى الأصلية : عرضيا ، والتصحيح عن ت ١ . (٢) فى ملب النص روت ١ : لأن ، وفى الهامش وفى ع ما أثبتناه . (٣) فى الأصلية : تغاير ، والتصحيح عن ت ، ت ١ ، ع .

ضرورة تغايرهما في العقل . وليس اقتضاء اتحادهما الخارجى لاتحاد علمهما
أولى من اقتضاء تغايرهما العقلى لتغاير علمهما . وأيضا المراد بالوجود في التردد
إما الوجود المطلق أو الوجود المقيد . فإن كان الوجود المطلق ، فلا نسلم أنه
[٧٧] لا بد من قيام أحدهما بالآخر . وعلى تقدير تسليم ذلك فنختار أن الماهية
قائمة بالوجود المطلق . قوله : فيلزم تأخر الماهية عن الوجود بالوجود وهو
محال لاستحالة تأخر الشيء عن نفسه — قلنا : الوجود المتأخر عنه هو الوجود
المطلق ، والوجود المتأخر هو الوجود المقيد ، ولا امتناع في تأخر الوجود
المقيد عن الوجود المطلق . وإن كان الوجود المقيد ، فلا يلزم من وجود
الماهية في الخارج دونه وجودها فيه دون الوجود المطلق ، فلا يلزم عدم
الوجود المطلق في الخارج ، فلا يلزم عدم كون الوجود المطلق واجبا .
فلا يتم هذا الوجه .

الوجه الثالث والعشرون

الوجود المطلق نسبة ؛ والنسبة تحتاج إلى المتنسبين ، وهما ههنا : الماهية ،
والخارج أو الذهن ؛ والمحتاج ممكن ؛ فلا يكون واجبا .
والجواب عن هذا الوجه أن الوجود المطلق ليس بنسبة ، بل النسبة
إنما تلحق الموجودات الخاصة .

الوجه الرابع والعشرون

الوجود المطلق لا بد من كونه وجود شيء في العقل أو في خارجه ؛
فهو عرض نسبي ؛ فكيف يكون واجبا ؟ !

(١) تغايرهما : مكررة في ت ١ . (٢) ت ١ : ظها .

(٣) في الأصلية وفي ت ، ت ١ ، ع : فإن ، والتصحيح عن ظ .

والجواب عن هذا الوجه أنه لو صح، لكان وجود الواجب زائداً عليه، وهو باطل؛ بل الوجود الذى هو أعم من وجود الممكن لا يلزمه العروض للماهية. وإذا كان كذلك فإذا أخذ موجوداً فى نفسه قائماً بذاته، فلم لا يجوز أن يكون واجبا؟

الوجه الخامس والعشرون

الوجود المطلق نسبة؛ والنسبة أمر اعتبارى؛ فيكون أمراً اعتبارياً، فلا يكون واجبا.

والجواب عن هذا الوجه أن المقدمتين ممنوعتان: (١) أما الصغرى فلا؛^(١) قد نتصور الوجود موجوداً فى نفسه من غير أن نتصوره وجوداً لشيء؛ وأما الكبرى فلا؛ النسبة أمر حقيقى عند المشائين وعند الإشراقيين أيضاً. وإنما جعلها أمراً اعتبارياً صاحب الإشراق، ولا عبرة بقوله، فإن من النسب والإضافات ما نعلم بالضرورة أننا لا نخبر عنه، بل نجده، لكن النسبة خفية الوجود لضعف وجودها بسبب كثرة احتياجها؛ فإنها مع احتياجها إلى موضوعها الذى هو المنسوب تحتاج إلى المنسوب إليه. ولئن قال: جاعلها اعتبارية يجعلها موجودة لكنه يجعل فاعلها المدرك الذى يعتبرها، وهى مع ذلك <تكون>^(٢) موقوفة على أمور وشروط أخرى. فإذا أدركت وحكم بها على شيء، عند وجود الشرائط كان الحكم صادقاً؛ بخلاف الأمور الفرضية، فإنها لا تفتقر إلى وجود شرائط وارتفاع موانع، بل هى قد تكون ذوات؛

(١) ت ١: الصغرى.

(٢) الزيادة عن ع، ت ١.

والأمور الاعتبارية إما تكون صفات، وتألف الأمر الفرضي لا يكون مطابقاً لتألف رُكني التألف بحسب نفسيهما^(١)، وتألف الأمر الاعتباري يكون مطابقاً لتألفهما بحسب نفسيهما^(١) على معنى أن تألفه التقيدى إن كان إيجابياً كان تألفهما بحسب نفسيهما^(١) إيجابياً، وإن كان ضرورياً كان تألفهما بحسب نفسيهما^(١) ضرورياً ؛ وعلى هذا القياس .

فنقول : الإنسان بل الحيوان الأعجمي يدرك وجود صفة الولدية لذات الولد، والحيوان ليس فاعلاً لذلك الوجود بطبع أو اختيار أو قسر بالبدئية، بل الصادر من المعتبر ليس إلا حكمه على الذات بالصفة .

الوجه السادس والعشرون

لو كان الوجود المطلق واجباً لم يكن موجداً لشيء من وجودات الممكنات .

والجواب عن هذا الوجه أنه كما أن الحيوان مثلاً باعتبار جزء^(٢) ومقدم ممتنع الحمل على الإنسان ، وباعتبار آخر صحيح الحمل عليه ، فلم لا يجوز أن يكون الوجود المطلق باعتبار فاعلاً للوجود المقيد ممتنع الحمل عليه، وباعتبار آخر متحداً مع الوجود المقيد صحيح الحمل عليه ؟ !

(١) ت ١ : نفسيهما .

(٢) مشكولة في الأصلية وفي ت : باعتبار جزء . وهو خطأ .

البحث الثاني

فيما يمكن أن يحتاج به على أن الوجود المطلق يحتمل أن يكون واجب الوجود بذاته . وهو من وجوه :

الوجه الأول

[٧٨] الوجود المطلق لا يقبل العدم ، وإلا لزم من قبوله إياه كونه وجودا معدوما ، وهو أقوى الاستحالة .

وهذا الوجه باطل ، لأننا لا نسلّم استحالة صيرورة الوجود معدوما ؛ فإنه إذا انتهى زيد ينتفى وجوده : فصار وجوده معدوما .

الوجه الثاني

الوجود المطلق واحد الحقيقة ؛ وقابل العدم ليس بواحد ؛ فالوجود المطلق لا يقبل العدم ألبتة . وهذا الوجه باطل ، لأن قابل العدم قد يكون واحد الحقيقة كزيد وكالإنسان . فكبرى القياس المذكور من الشكل الثاني إنما تصدق جزئية ، فهو عقيم .

الوجه الثالث

لو قيل الوجود المطلق العدم أو العدم المطلق الوجود لكان الشيء مع وجوده بالفعل موصوفاً بنقيضه ؛ وهو باطل بالضرورة .

(١) ت ١ : ضرورة . (٢) الكلمات الأربع الأخيرة مشکولة في الأصلية .

وهذا الوجه أيضا باطل، لأن أحد النقيضين قد يُحمل على الآخر بالاشتقاق أو المواطأة كما يُحمل الكلّي على مفهوم الجزئي مطلقا . ولئن قال : مطلق الجزئي لا يوصف بالكلّي من حيث هو نقيضه ، فنقول : اتصاف الموجود بالمعدوم يحتمل أن يكون أيضا كذلك . وهذه الوجوه الثلاثة ذكرها كمال الدين عبد الرزاق الكاشي رحمه الله في «شرح فصوص الحكم» ، وقال بعد الفراغ من بيان إنه يمتنع أن يقبل شيء من الوجود والعدم المطلقين الآخر، بل القابل لهما — يعني للوجود والعدم^(٢) — هو الأعيان^(٣) ، وأحوالها الثابتة في العالم العقلي تظهر بالوجود وتخفى بالعدم ، وهو صريح في أن المعدوم شيء في حال عدمه ، وهو ليس بشيء^(٤) .

الوجه الرابع

لو قبل مطلق الوجود العدم — وهو لازم للوجود الواجبي ، وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ، وإمكان وجود الملزوم يستلزم إمكان وجود اللازم — لا يمكن عدم الواجب تعالى ، وهو محال .

وهذا الوجه فيه نظر ، لأن مطلق الوجود قد يقبل العدم بالنسبة إلى ذاته دون ذات الوجود الواجبي .

الوجه الخامس

الوجود هو ليس بمتنع ، وهو ظاهر ؛ ولا يمكن ، وإلا لكان له علة مُوجدة ، فهي إما ماهيته أو أحد أفراده أو خارج عنهما . والأول

(١) باطل أيضا : ع . (٢) الوجود : ت ١ . (٣) تحتها تفسير لها هو «بشيء محال» ؛ وفي ت ١ ، ع : فهو ليس بشيء . (٤) مطلق والعدم : مشكوتان في الأصلية . (٥) عن ع ، ت ، ع ١ ؛ وفي الأصلية : لزوم . (٦) كان : ع ، ت ١ .

يستلزم كون الشيء علة لنفسه بلا دور ، والثاني يستلزم كونه علة لنفسه مع الدور ، والثالث يستلزم كون المعدوم مؤثراً في الموجود . والسوازم الثلاثة ظاهرة البطلان ، فيكون الوجود المطلق واجب الوجود بذاته . وهو المطلوب .

وهذا الوجه سمعته من الأستاذ رحمه الله ^(١) . وفيه نظر ، لأن الانفصال الحقيقى إنما يجب تحقيقه بين المواد الثلاث بالنسبة إلى الواحد الشخصى . وأما بالنسبة إلى الكلى الطينى فقد يجتمع المواد الثلاث فيه بأن يكون بعض أفرادها واجبا ، وبعضها الثانى ممكنا ، وبعضها الثالث ممتنا . فإن الطبيعة إنما توصف بالمتقابلات باعتبار أفرادها دون نفسها . وأيضا نختار أن طبيعة الوجود ممكنة وأن علتها بعض أفرادها وهو الوجود الواجبى ، ولا نسلم تقدمها عليه بالطبع ، وإنما يجب سبقها إياه طبعاً لو كانت ذاتية له ، وهو باطل عندهم لقولها عليه بالتشكيك . وأيضا لم يجوز أن تكون العلة الفاعلية للوجود المطلق ليست بنفسه ولا بشيء من أفرادها ، بل إحدى الحقائق المنعوتة بالوجود ^(٢) ، فلا يلزم كون المعدوم مؤثراً في الوجود ؟

ويمكن الجواب عن النظر الأول بأن الطبيعة في الخارج واحدة كما تقدم ، وكل واحد لابد من اتصافه بإحدى المواد الثلاث دون الآخرين . وعن الثالث : بأن حقيقة العلة إنما توجد حقيقة ^(٣) المعلول بشرط وجود حقيقة العلة . فلو كان بعض الحقائق المنعوتة بالوجود علة فاعلية للوجود

(١) في هامش الأصلية : « أى شمس الملة مظفر رحمه الله » ؛ وفي تحت لفظ الأستاذ :

« شمس مظفر » .

(٢) ت ١ : المبعوتة . (٣) هذه الكلمة التى تسبقها مشكوتان فى الأصلية .

المطلق [٧٩] لكان بعض أفرادهِ — وهو وجود تلك الحقيقة — علة له ، فلا يخرج هذا الاحتمال عن الأقسام المذكورة .

الوجه السادس

لو كان وجودُ الوجود المطلق من غيره ، لكان ذلك الغيرُ قبل الوجود ^(١) بالوجود ؛ هذا خَلْفٌ . وهذا الوجه فيه نظر ، لأن الفاعل إنما يجب سبقه المفعول بوجوده الخاص به ، لا بمطلق الوجود . ويجوز تقدّم بعض أفراد الوجود المطلق على الوجود المطلق بالوجود الخاص بذلك الفرد وهو نفس ذلك الفرد ، أعني الوجود الواجب .

الوجه السابع

لو قيل الوجودُ المطلقُ العدم ، لكان الوجود ماهية ؛ هذا خَلْفٌ . وهذا الوجه في غاية الضعف ، لأن الوجود والماهية من الأمور الاعتبارية ، فيجوز عروض كل واحد منهما للآخر وحمله عليه بالمواطأة ^(٢) .

الوجه الثامن

القول بوجود المُثُل الأفلاطونية حقٌّ كما تقدّم ؛ ومن المحتمل أن يكون الوجود المطلق نوعاً حقيقياً للوجودات المقيدة ، إذ امتناع قبول الذاتى الشدة والضعف ممنوعٌ . وما ذكرنا في بيانه لا يفيدُه . فيمكن كون مطلق الوجود موجوداً واحداً في الخارج مفارقاً لجميع المحالِّ والماهيات والوجودات ، محمولاً بالمواطأة على كل واحد من الوجودات المقيدة وعلى

(١) في الأصلية ، وفي ١ : وجود وجود المطلق . (٢) في الأصلية : لحمله .

مجموعها في جواب ما هو حتى يكون تمام حقيقة الوجود الواجب ، فيكون واجب الوجود بذاته أيضا .

وهذا الوجه باطل ، لأن دليلهم على امتناع قبول الذات الشدة والضعف في غاية الإحكام ولا بأس بذكره وذكر ما قيل عليه والجواب عنه ليُعلم استحكامه . فنقول : الذات لا يحتمل الشدة والضعف لأن القدر المُعتبر منه في تقويم الذات إن زال عند الضعف بطلت الذات ، فيكون الضعف بطلانا ، هذا خلف . وإن لم يزل ، كان الزائل من عوارض الذات ، فيكون الضعف في بعض عرضياتها دون ذاتياتها ، وهو المطلوب . واعتراض عليه بأنه لو صح ، لم تقبل الكيفية الشدة والضعف بعين المقدمات المذكورة ، لأن المقدار المعتبر من الحرارة في تقويم الحرارة إن زال عند الضعف كان الضعف بطلاً ، وإلا كان الضعف في < بعض ^(٢) عرضيات الحرارة دون ذاتياتها .

وجوابه أن مُطلق الحرارة عرضي للحرارات ، والنقض الإجمالي المذكور إنما يصح لو كان ذاتيا لها . فإن قلت : الخط نفس الطول ، والطول يحتمل الشدة والضعف ، فالخط يحتملها ، وهو ذاتي للخطوط ، فالذاتي يحتملها - قلت : الخط غير الطول ، لأن الطول والقصير من مقولة المُضاف ، والخط من مقولة الكم . فإن قلت : المقدار يقبل الزيادة والنقصان وهما نفس الشدة والضعف ، والمقدار ذاتي للقادير ، فالذاتي يحتمل الشدة

(١) في الأصلية وت ١ ، ع : ذاتيا ، والتصحيح عن ت ١ .

(٢) الزيادة عن ع ، ت ، ت ١ ، وعن هامش الأصلية .

(٣) يحتملها : ت ١ .

والضعف — قلتُ : لا نسلم أن الزيادة والنقصان نفس الشدة والضعف
 <والشدة والضعف> سلمناه، لكن لا نسلم احتمال المقادير الزيادة والنقصان
 في نفس المقدار، بل هي إنما تحتملها عندنسبة بعضها إلى بعض في قدر ما قدراً^(١)
 به واشتملا عليه، <لأ^(٢)> في الماهية المقدارية. أو نقول: المقدار قد يؤخذ
 من حيث هو مقدار بالذات، وقد يؤخذ من حيث هو مقدار بالعرض،
 والمقادير إنما تحتمل الزيادة والنقصان في الثاني الذي هو عرضي لها،
 لا في الأول الذي هو ذاتي لها. فإن قلتُ : كيف يحتمل الشدة والضعف
 وهو ذاتي للكيفيات؟ قلتُ : كيف نفسه لا يحتملها، بل بعض
 أنواعه يحتملها بالنسبة إلى أفرادها، وهو يكون عرضياً لها. وإن كان
 الكيف ذاتياً له كالبياض والسواد فإن الكيف ذاتي لها يقع عليهما بالتساوي
 وهما عرضيان لأفرادهما يقعان عليها [٨٠] بالتشكيك. فإن قلتُ : الحساس
 والمتحرك بالإرادة يحتملان الشدة والضعف مع أنهما ذاتيان لأنهما فصل.
 قلتُ : الفصل: "ذو النفس الحيوانية"، لاهما. فإن قلتُ : لم لا يجوز أن
 يكون احتمال الذاتى الشدة والضعف بسبب اشتمال الأشد على مثل الأضعف^(٣)
 وزيادة وكون المزيد والمزيد عليه متساويين في الماهية ومتساويين
 لمجموعهما فيها. قلتُ : لما ذكرنا من البرهان على امتناع قبول الذاتى الشدة
 والضعف، ولأن الماهية القابلة للشدة والضعف على الوجه المذكور لتعدد
 أفرادها يجب أن تكون مادته، فإن كان محل المزيد والمزيد عليه واحداً

(١) مشكول في الأصلية.

(٢) ناقصة في ت، ت ١، ت والأصلية - وموجودة في ع.

(٣) تحت الواو شرح هو: «أى مع»، في الأصلية.

بعينه ، اجتمع المثلان وهو محال ؛ وإن كان كثيرا كانا شخصين لا شخصا واحداً أقوى من كل واحد منهما بانفراده في الماهية ، وتكون زيادة الأشد على الأضعف في العدد وحده . فإن قلت : لا نُسَلَّم أن تعدد أفراد النوع الواحد إنما يمكن بتعدد القابل لإمكان كونه بشيء آخر أيضا كاحتمال الشدة والضعف حتى يكون < وجود ^(١) > زيد ووجود عمرو متعددين بتعدد المواد ، ووجودات المفارقات متعددة بالشدة والضعف مع اتحاد جميع الموجودات في تمام الحقيقة كما عند القائلين بزيادة وجود الواجب على ماهيته . قلت : ما ذكرنا من الدليل يمنع من قبول النوع الشدة والضعف ، ومن تفاوت أشخاصه فيه ، ويوجب كون الأشد والأضعف مختلفين بالماهية بالضرورة ، فلا يتوجه ما ذكرتم .

الوجه التاسع ^(٣)

ذكر المحقق ^(٤) أن الصادر عن الفاعل هو الوجود . وأما الماهية فلازمة لذلك الوجود الصادر عن الفاعل ، تابعة له في الخارج ، متبوعة له في العقل ، وهو صريح في أن الوجود أمر حقيقي والماهية اعتبار عقلي . فالموجودات الخارجة عند التحقيق شيء واحد هو مطلق الوجود ؛ والماهيات تعيّنات له يختلف بها عند العقل وجودات خاصة ^(٥) هي الأعيان الخارجة .

وهذا الوجه فيه نظر ، لأن مراد المحقق بكون الماهية تابعة للوجود من حيث الوجود ومتبوعة له من حيث العقل أن صدور وجودها من

(١) الزيادة في هاشم الأصلية وفي ت ١ ، ت ٤ ، ع . (٢) المواد : ت ١ وهو تعريف ظاهر . (٣) الوجه السابع : ت ١ ، وهو غلط . (٤) تحتها : « خواجه » في الأصلية . وفي ت : « طوسي » ، أي : نصير الدين الطوسي . (٥) مشكوران في الأصلية .

الفاعل بالذات وصدورها نفسها منه بالعرض ، فإنه عنى بالصادر الوجود المترجح على العدم ، لا الموجود المترجح وجوده على عدمه .

الوجه العاشر

كل نوع له تَمَيُّنٌ يمتاز به عن سائر الأنواع مع قبوله التعيُّنات المتقابلة^(١) . فالوجود المطلق ماهيةٌ واحدةٌ ممتازةٌ بوحدها^(٢) في الخارج عن سائر الماهيات مع قبولها الوحدات المتباينة . وكل من قال بذلك قال بأن الوجود المطلق واجب الوجود لذاته ، فيكون الوجود المطلق واجب الوجود لذاته ، وهو المطلوب .

فإن قلت : القولُ بذلك لا يستلزم القول بهذا^(٣) ، فإن القائل بالمثل يقول بالأقول دون الثانى ، فلا نُسَلِّمُ أن كل من قال بالأقول قال بالثانى .

فنقول : استبعاد القول بالأقول للقول بالثانى ، وإن لم يكن لزوميا ، لكنه اتفاق بشهادة الاستقراء . والقائلون بالمثل من الحكماء لا يقولون بالأقول ، فإنهم إنما يقولون بالمثل للأنواع دون الأجناس فضلا عن الطبائع المشككة .

الوجه الحادى عشر

الواجب تعالى عبارة عن الوجود ، فهو عبارة عن الوجود مطلقا ، أو عنه مع قيد ؛ والثانى يستلزم التركيب ؛ فتَمَيُّنُ الأول ، فيكون الوجود المطلق واجبا . وهو المطلوب .

(١) تحقيقات الأملية : «أى الشخصيات» ؛ وهى فى ت ١ : المقابلة . (٢) ت ١ : يؤخذ بها .

(٣) فى هامش الأملية : «أى الوجود المطلق ماهية ممتازة بوحدها فى الخارج عن سائر الماهيات مع قبولها الوحدات المتباينة» .

(٤) فى هامش الأملية : «أى الوجود المطلق واجب الوجود بذاته» .

(٥) يقول : ت ١ .

وفي هذا الوجه نظير ، لأن الواجب تعالى ليس عبارة عن مطلق الوجود ، ولا عنه مع قيد ، بل عن وجود آخر بسيط معروض للوجود المطلق ، وهو الوجود الواجب .

الوجه الثاني عشر

الموجود مطلقا لا يقبل العدم ، وإلا كان الموجود المطلق معدوما ، وهو مُحَالٌ بالبدية . وإذا كان مطلق الوجود واجبا [٨١] كان مطلق العدم ممنا ، فكان الممكن منحصرا في الوجود والعدم المقيدين ، ومطلق العدم في المنتع ، ومطلق الوجود في الواجب .

الوجه الثالث عشر

القول بالمثل حق كما تقدم . فالوجود أو الموجود معنى واحد خارجي مجزء عن المادة مقول على كل وجود أو موجود يوجب رفعه رفع كل شيء ، فيكون مقدما بالطبع في الخارج على كل ما عداه من الموجودات ، فلا يكون شيء علة له ، بل يكون هو علة لكل شيء ، فيكون الوجود المطلق أو الموجود المطلق واجبا وكل الموجودات شخصا واحدا معقولا ، وهو نفس القول باجتماع الضدين والتقيضين كما هو مشهور عن بعض الموحد^(٢)ين .

الوجه الرابع عشر

لو صدق قولنا : الوجود المطلق أو الموجود المطلق معدوم ، ومعنا مقدمة صادقة في نفس الأمر وهي قولنا : الباري تعالى وجود أو موجود — لصدق قولنا : الباري تعالى معدوم ، وهو مُحَال .

(١) ت : وكان . (٢) مشكوتان في الأصلية .

(٣) أي الفاتنين بوحدة الوجود . (٤) ت : قولنا : المطلق أو الموجود المطلق .

وجوابه أن الشكل الأول إنما ينتج والكبرى كلية . والقياس المذكور تكذيب كبراه كلية .

الوجه الخامس عشر

كل ما عدا الموجود المطلق أو الوجود المطلق فإن تصوّره مشتمل على تصوّر كل واحد منهما ، ومسبوق بتصوّر كل واحد منهما ؛ فيكونان ذائنين لغيرهما من الموجودات ، فلا يكون شيء منها فاعلاً لأحدهما ، فيكون كل واحد منهما واجبا . ولئن قال : تقدّم تصوّر الوجود المطلق على تصوّر الأشياء من حيث سبقتها^(١) بالزمان لا بالطبع ، فلا يكون ذاتياً لها ، فيمكن كون بعضها فاعلاً له . وكيف لا يكون عرضياً لها مع عدمه أعم خواصّ الذات الثلاث^(٢) وهي امتناع الرفع ؟ !

فنقول : تصوّره متقدّم بالطبع على تصوّرها من حيث وجودها ، وهي موجودة من حيث وجودها ، لا من حيث ماهيتها ، لأن الماهية أمر اعتباري ، والوجود أمر حقيقي عندنا^(٣) .

ولئن قال : كيف يكون الأمر كذلك والماهية ذات والوجود صفة لها ؟

فنقول : يمكن أن يكون قولنا : الماهية موجودة كقولهم : رجل لابن وتامر^(٤) والبياض ذو محل .

(١) ص ، ت ، ع : شينيتها .

(٢) في هامش الأصلية : « وهي امتناع الرفع ووجوب الإثبات والتقدّم في الوجودين والعدمين (أى الذهني والخارجي) لكن بالقبّة إلى جزء واحد » (ما بين قوسين موجود أيضا في الهامش) .
(٣) في هامش الأصلية : « أى عند الموحدين » .

(٤) في الأصلية : « تاجر » ، والتصحيح عن ع .

ولئن قال : نحن نعلم بالبدية أن قولنا : الإنسان موجود ، كقولنا :
 الإنسان ضاحك ، لا كالأمشلة المذكورة^(١) . فنقول : لم لا يجوز أن تكون
 الماهيات نفس الوجودات الخاصة وتكون الوجودات الخاصة متخالفة
 بالماهيات ومخالفة للوجود المطلق بالماهية ويكون وقوع الوجود
 عليها باعتبار ما تتفق فيه ، ووقوع الماهية عليها باعتبار ما تختلف فيه ؟
 والحمل العرضي فيما يكون المحمول غير مشتق لا يقتضى انتقال المحمول إلى
 الموضوع ، فيمكن أن يكون الوجود المطلق موجودا في نفسه ، قائما بذاته
 شيئا واحدا في الخارج ، مجزدا عن جميع المحالّ والماهيات ، مشتركا بين جميع
 الوجودات والموجودات في الخارج — كما هو رأى القائلين بوجود المثل —
 غير معلول لشيء منها ، بل يكون كل ما سواه معلولا له . ولئن قال : هم
 إنما جعلوا الوجود المطلق واجبا ، وليس جعل الوجود المطلق واجبا أولى^(٢)
 من جعل الموجود المطلق أو غيره من الأمور العامة واجبا . فالقول بأنه
 واجب دون غيره من الأمور العامة تحكم محض . وإن جعل اثنين من الأمور
 أو أكثر واجبا ، لزم تعدد الواجب وهو باطل . فنقول : اثنتان الوجود
 المطلق والموجود المطلق اعتبارية ، فلا يلزم من وجوبهما تكثر الواجب
 تعالى ، بل لو كان كل واحد من الأمور العامة واجب الوجود لذاته ، لم يلزم
 تكثر تعالى ، فإنها واحدة بالذات ، وإن اختلفت بالاعتبار . لكن كل
 ما عدا الوجود منها يشتمل على تركيب ما ، وإنما يصير موجودا بالوجود ،

(١) ت ١ : المذكور .

(٢) في الأصلية تحت اللفظة : « وهي الخصائص » .

(٣) في الأصلية تحت اللفظة : « أى : الموحدون » .

فلذلك لم يكن شيء منها واجب الوجود بذاته إلا الوجود المطلق ، فإنه لا تركيب فيه ^(١) البتة ، بل هو موجود بذاته أزلاً وأبداً .

الوجه السادس عشر

أطلق الأنبياء والأولياء الواجب تعالى على كل شيء من الأناس والأعضاء وغيرهما . أما الأنبياء : فللهديث المشهور عن أبي هريرة رضى الله عنه أنه قال : قال رسول الله صلعم : إن الله تعالى قال : « من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب ، وما تقرب إلى عبدي بشيء أحب إلى مما افترضته عليه ، وما يزال عبدي يتقرب إلى بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها . وإن سألنى أعطيته ، وإن استعاضنى لأعبدته » . وأما الأولياء ، فأكثر من أن يحصى . وإذا كان كذلك فلا بد من كونه تعالى أعم الأشياء . وليس ذلك إلا الوجود المطلق . فيكون الواجب تعالى هو الوجود المطلق ، وهو المطلوب .

الوجه السابع عشر

صححة إطلاقه تعالى على جميع الأشياء : إما لحلوله فيها ، أو لاتحادها بها ، أو لكونه أعمها . والأوّل باطل ، وإلا احتاج إليها فتعّدّد بتعّدّداتها ، وهو مع بطلانه إنما يوجب صححة الإطلاق مجازا لا حقيقة .

(١) فى ت ١ محركة هكذا : لا يركب .

(٢) ت ١ : الذى .

والثاني مُحال لامتناع الاتحاد ، فإن الاثنين إن عُدما أو عُدَم أحدهما فلا اتحاد . وإن بَقيا موجودين وبالضرورة الذاتية بل الأُزلية^(١) أو ما دام مفهوم كل واحد منهما نفس مفهومه — < و > ليس شيء منهما نفس الآخر — كانا اثنين لا واحدا بالبديهة . فتعين الثالث ، فيكون الواجب تعالى هو الوجود المطلق ، وهو المطلوب . والحق أن إطلاقه تعالى على الأشياء مجاز ، وأن سبب رؤية الأولياء كُل شيء إياه تعالى هو بهر نور معرفته عين العقل عن رؤيتها .

والحمد لله بدءا وعودا ، والصلاة على محمد وآله دائما
وسرمدا .

> قد وقع الفراغ من تحرير هذه النسخة الشريفة
المباركة العرين في أواخر رجب المُرجَّب يوم السبت وقت
ضحوة الكُبرى في بلده التي هي بروسا على يد العبد الضعيف
النحيف المحتاج إلى رحمة ربه اللطيف : محمد بن مصطفى
ابن موسى الأبا بلوغى المشتهر بالصوفي ، غفر الله له ولهما
وأحسن له وإليهما ولجميع المؤمنين والمؤمنات والمسلمين
والمسلمات ، الأحياء منهم والأموات . آمين يارب العالمين .
تاريخ سنة : ثلاث وثلاثون وثمانمائة من هجرة النبي <

(١) ع : الأولية . (٢) الزيادة من ع

(٣) هذه الزيادة موجودة في الأصلية فقط .

المخطوطة رقم ٥٩ مجاميع م بدار الكتب المصرية

هذا المجموع يتضمن الرسائل التالية :

١ — رسالة تتعلق في بيان المركبات التي لا مزاج لها في الجو ، تأليف إبراهيم المدعو بين أترابه بقصاب باشي زاده ، كتبها باللغة التركية ، قعنا للأشام ، وتضمها للغواص والموام . وفيها يتحدث عن : نوع أول : بخار ، دخان ، هواء ، سحب ، مطر ، تلج ، برد ، ضباب ، طل ، صقيع ، رعد ، برق ، صاعقة ، شهاب ، ذؤابة ، أذئاب ، نيازك ، ذات القرون ، علامات ، حريق ، ريح حار ، ريح بارد ، ريح سموم ، إعصار ، زوايع ، قوس قزح ، هالة ، طفاوة . نوع ثاني : تكون جبال وأحجار . نوع ثالث : زلزلة ، سبب مياه ، عيون جارية ، عيون راكدة ، آبار ، قنوات ، سبب عذوبة ماء ، سبب عدم عذوبة ماء .

[١ و — ٣ ب]

٢ — رسالة تتعلق على بيان المثلث الأفلاطونية والمثلث الملققة والفرق بينهما ، تأليف إبراهيم المدعو بين أترابه بقصاب باشي زاده .

[١ و — ١٥ ب]

٣ — رسالة تتعلق بأحوال الإشرافيون (كذا !) ، تأليف إبراهيم المدعو بين أترابه بقصاب باشي زاده .

[١ و — ٦ ب]

٤ — رسالة تتعلق في بيان منازل القمر ومكانه فيها ، تأليف إبراهيم المدعو بين أترابه بقصاب باشي زاده .

[٥ ب]

٥ — رسالة في المقولات العشرة تأليف إبراهيم قصاب باشي زاده .

[٥ — ب]

٦ — رسالة تتعلق على أحوال الرؤيا ، تأليف إبراهيم قصاب باشي زاده .

[٦ ب — ١٧]

والمجموع مكتوب بخط فارسي جميل وحواشيه مذهبة ومحل بثلاثة رسوم تزيينية في أول الرسالة الأولى وأول الرسالة الثانية وفي نهاية الرسالة الأخيرة . وفيه تحريف في بعض المواضع . [

رسالة في المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة والفرق بينهما لقصاب باشى زاده

[٤] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

<و> بعد ، حمداً <له> سبحانه وحده ، وصلاة وسلاماً على
من لا نبي بعده . فيقول الفقيرُ إلى آلاءِ ربه القدير ، إبراهيمُ المدعو بين أترابه
بقصاب باشى زاده :

هذه رسالة تتعلق على بيان المثل الأفلاطونية والمثل المعلقة
والفرق بينهما .

فاعلم أن الموجود الخارجى إما واجب لذاته ، أو ممكن لذاته . والممكن ،
إن احتاج إلى موضوع ، فعَرَضٌ ، وإلا فجوهر . والجوهر ، إن قَبِلَ
الإشارة الحسية ، فمادى ، وإلا فجزء . والمجرد إما مؤثر ، أو مدبر .
فالأول : العقول الطولية العشرة . وتأثيرها بمعنى كونها مشروطة^(١) لتأثير الحق
تعالى إما بـبُرهِن على أن لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى . والثانى : إما مدبر
للأجرام العلوية ، وهى النفوس التسعة الفلكية — قال الشيخ فى « النجاة »
وفى « الشفاء » إن النفوس الفلكية قُوى جسمانية منطبعة فى السواد بمنزلة
نفوسنا الحيوانية ؛ وصرح فى « الإشارات » بأن لها نفوساً مجردة بمنزلة
نفوسنا الناطقة ؛ — أو مدبر للأجرام السفلية : فلما لأنواعها وهى المثل
الأفلاطونية ، أو لأشخاصها وهى القوى الطبيعية الثامنة .

أما المثل الأفلاطونية فجوهر مجرد ، < من > عالم العقول ، مدير لكل نوع من الأفلاك والكواكب والبسائط العنصرية ومربكاتها ، حتى إن الذى لنوع النار هو الذى يحفظها وينورها ويجذب الدهن والشمع إليها ويسمونه « رَبِّ النوع » عند الإشراقيين ^(١) ، و « بالطباع التامة » عند المشائين ^(٢) ، ويعبر عنه فى لسان الشرع الشريف « بملك الجبال » ^(٣) ، و « ملك الأمطار » ^(٤) ، و « ملك البحار » ^(٥) . وقال بعض من الإشراقيين ^(١) : المثل الأفلاطونية جوهر مجرد ، لها هيئاتٌ نورية ، إذا وقع ظله فى هذا العالم يكون منه المسكُ مع رائحته والسكرُ مع طعمه أو الإنسان مع اختلاف أعضائه .

وأما المثل المعلقة فواسطة كالمرآة بين عالم المحسوس والمعقول ، ينطبع عليها من عالم العلو فوقها ومن عالم السفلى تحتها ؛ وفيها لكل موجود من المجزئات والأجسام والأعراض حتى الحركات والسكنات [هـ] والأوضاع والهيئات والطعوم والروائح — مثلاً قائمٌ بذاته . فإن جميع < ما > يرى فى المنام ويُتخيل فى اليقظة ، بل يُشاهد فى الأمراض وعند غلبة الخوف ونحو ذلك من الصور المقدارية التى لا تحقق لها فى عالم الحس — كلها من عالم المثل . وفيها مدنٌ ، ومن جملة تلك المدن : جابلق ، وجابرص ، وهورقليا ذات العجائب . ونقل العلامة الشيرازى فى شرحه على « حكمة

(١) ص : الإشراقيون .

(٢) ص : المشائيون .

(٣) ص : يغير .

(٤) ص : التجار .

(٥) ص : علامة .

الإشراق» حديثاً عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم؛ إلا أن جابلق وجابرص من عالم عناصر المثل ، وهورقليا من عالم أفلاك المثل .

والفرق بينهما أن المثل المعلقة ليست مثل أفلاطون ، لأنها من عالم الأشباح المجردة : منها ظلماتية ومنها نورانية ؛ وأما مثل أفلاطون < ف > نورية من عالم العقل ، فتعلق بجميع أبدان النوع مدبراً ، ولا نتالم بتألمها ، بخلاف النفس الناطقة .

[٤٥٦] رسالة في تحقيق المثل الأفلاطونية لبيوك زاده (*)

زعم البعض أن < ال > مثل الأفلاطونية عبارة عن الصور المعلقة
لا في مكان، الثابتة في عالم الأشباح، المتوسطة بين عالمي العقل والحس، لأنه
أكثر تجزؤا من العالم الحسي^(٢)، وأقل تجزؤا من العقول. فإنهم أثبتوا أربعة
عوالم^(٣): عالم التجزؤ المحض، أي الحضرة الإلهية، وعالم الأنوار والعقول،
وعالم المثال والخيال، وعالم الحس والشهادة^(٤). ومظاهر تلك الصورة قد
تكون الأجسام [٤٥٧] السفلية^(٥)، وقد يكون الخيال وغيره من القوى
الجمانية. وتلك الصور موجودة قائمة بنفسها، والصور المعلقة غير متعلقة
بمكان وجهة كالمجزئات، حتى إنه ترى صورة مثالية لشخص واحد في مرآة
متعددة، بل في مواضع وأمكنة متكررة كما يحضر ملك واحد في ألف مكان
لقبض الأرواح^(٦)، ومن هذا القبيل حضور بعض الأولياء في زمان واحد
في أماكن متعددة غربية وشرقية. ففي عالم المثال ترويض الأجساد وتجبس
الأرواح. كذا في "الفوائد" للخافاني ونسبه أحمد الحريري في حاشية الجلال.

(*) عن المخطوطة ٢٢٤ مجاميع تيمور، وهي تشمل على ٥٤ رسالة في ٦٠٢ صفحة أكثرها
تأليف بيوك زاده (منسلا إبراهيم كوزي بيوك زاده)، وهذه الرسالة له أيضا. والمخطوطة
تختلف تواريخها بحسب الرسائل وهي بخطوط عدة. أما رسالتنا هذه فكتبت في سنة ١٢٦٩ هـ
في أواخر جمادى أولى.

- (١) ن : علم ... عالم . (٢) ن : الحس . (٣) ن : أربع عوالم .
(٤) ن : الشاهدة . (٥) ن : السفلية . (٦) ن : القبل .
(٧) ن : الخافاني .

لكن هذا في المثل الأفلاطونية غلط مشهور ، بل إنَّ زعم أفلاطون أن لكل نوع طبق نوعه شخصاً موجوداً في الخارج باقياً مستمراً أزلاً وأبداً حال كونه مجرداً عن الشخصات واللواحق^(١) الخارجية، وتُسَمَّى تلك الأشخاص المثل الأفلاطونية. واستبدل عليه بأن هذا المجرد جزء مشترك بين الماهيات المخلوطة الموجودة . وضعفه ظاهر : لأن المجرد عن الشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج ، لأن الوجود الخارجى أيضاً من العوارض الخارجية وقد فرض مجرد < أ > عنها . وأما كون هذا الشخص المجرد جزءاً مشتركاً بين الماهية المخلوطة ففاسد ، لأن الماهية المجردة تُباين المخلوطة . كذا في شرح « الطوالع » لساجقلى زاده^(٢) .

(١) ن : اللوح . (٢) ن : ماهيات . (٣) ن : جزء مشترك .

(٤) له عدة رسائل في مخطوطتنا هذه منها رسالة في إباحة قتل الكلاب المؤذية (ص ٤٠٢ — ص ٤٠٤) ، ورسالة العلماء والأئمة (ص ٤٠٧ — ص ٤٠٨) ، ورسالة السرود والفرح (ص ٥٢١ — ص ٥٣٥) .

فهرس الأعلام الواردة فى النص

(أ)

- ابن سينا : راجع : الشيخ .
 أبو البركات البغدادى : ١٠٤ ش .
 أبو طالب (المهدى إليه الرسالة) : ٢
 أبو هريرة (الصحابى) : ١٤٤
 الأستاذ (= شمس الملة مظفر) : ١٣٥ ، ٧٠
 الإشرافيون : ١٠٧ ، ٦٦ ، ١٥ ، ١٣١
 أفلاطون : ٩٥ ، ٨١ ، ١٢ ، ٩٨ ، ٧٦ ، ٦٧
 الإمام (= الفخر الرازى) : ٦٨ ، ٤٣٤
 أنبا ذقليس : ٩٥

(ج)

- جبرائيل (عليه السلام) : ٨٨ ، ٨٧
 الجلال (أندرانى) : ١٥٤

(ح)

- الحريرى (أحمد) : ١٥٤
 (أوائل) الحكماء : ٩٥ ، ٨٥

(خ)

- الخلاقانى : ١٥٤
 خواجه (= نصير الدين الطرمى) : ٣٩ — ١٣٩ ، ٤٠

(د)

دحية الكلبي (المصنعي) : ٨٧ ، ٨٨

(س)

ساجقل زاده : ١٥٤

سقراط : ٩٥

(ش)

شمس الملة مظفر = الأستاذ .

الشيخ (= ابن سينا) : ٧ ، ٨ ، ٩ ، ١٢ ، ٢١ ، ٢٢ ، ٢٤ ، ٢٥ ، ٢٧ ، ٢٩

٣٠ ، ٣٢ ، ٣٣ ، ٣٦ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٨ ، ٤٦ ، ٥٠ ، ٥١

٥٧ ، ٥٦ ، ٨١ ، ٨٢ ، ١٢١ ، ١٢٥

الشرارزي (خطب الدين) : ١٥١

(ص)

صاحب الإقراقرق (= السهروردي المقتول) : ١٢ — ١٥ ، ١٦ ، ١٧ ، ٨١

٨٥ (— ٨٨) ، ٩٣ ، ٩٨ ، ٩٩ ، ١٠٠ ، ١٠١ ، ١٠٢ () ، ١٣١

صاحب « الشجرة » (عز الدين بن عبد السلام المقدسي المتوفى ٦٧٨ هـ = ١٢٧٩ م) : ٩٣

الصوفية (القائلون بالوحدانية = القائلون بوحدة الوجود = محيي الدين ابن عربي ومدرسته) :

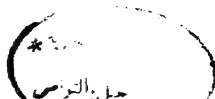
١١٧ (إلى نهاية الكتاب) ، ١٤١ ، ١٤٢

(ف)

فيثاغورس : ٩٥

(ك)

الكاشي (= القاشاني ، كمال الدين عبد الرزاق) : ١٣٤



(م)

المحقق (= خواجه نصير الدين الطوسي) : انظر : خواجه .

محمد بن مصطفى الأبايلوغي : ١٤٥

محيي الدين ابن عربي : ٩٣ (— ٩٤) ١٢٤٦

المشاقون : ١٥ ، ١٠٤ ، ١٠٧ ش ، ١٠٧ (وما يتلوها) ١٣١٦

المشبة : ٣٦ ، ٣٧

موسى بن عمران (عليه السلام) : ٨٧

(ن)

النبي (محمد عليه السلام) : ٨٧ ، ٨٨ ، ٩٢ ، ١١٤

فهرست أسماء الكتاب الواردة في النص

(١)

« الإشارات والتنبيهات » لابن سينا : ٤٣٦ ، ١٥٠

(ت)

« التلويحات » للسهروردي المقتول : ٩٨ ، ٩٩

« التوراة » المنسوبة إلى موسى : ٨٧

(ح)

« حكمة الإشراق » للسهروردي المقتول : ٨٥ ، ١٥٢

(ش)

« شرح فصوص الحكم (لابن عربي) » لجمال الدين عبد الزقاق القاشاني : ١٣٤

« الشفاء » لابن سينا : ٦٨ ، ٩٦ ، ٧٠ ، ١٢١ ، ١٥٠

(ع)

« عيون الحكمة » لابن سينا : ٦٨

(ف)

« الفتوحات المكية » لمحيي الدين ابن عربي : ٩٣

« فصوص الحكم » لمحيي الدين ابن عربي : ١٢٤

(م)

« المباحثات » لابن سينا : ٦٨

« المباحثات المشرقية » للفخر الرازي : ٦٨

(ن)

« النجاة » لابن سينا : ١٥٠

مؤلفات الدكتور عبد الرحمن بدوى

(أ) مذكرات

- | | |
|--------------------|---------------------------|
| (١) الزمان الوجودى | (٣) صرأة نفسى [ديوان شعر] |
| (٢) هموم الشباب | (٤) الحور والنور |

(ب) دراسات أوربية

- | | |
|----------------------|-------------------|
| (١) الموت والعبقريّة | (٢) قلوب الفلاسفة |
|----------------------|-------------------|

خلاصة الفكر الأوروبى

- | | |
|-------------|-------------------------|
| (١) نيتشه | (٥) أرسطو |
| (٢) اشبنجلر | (٦) ربيع الفكر اليونانى |
| (٣) شوينهور | (٧) خريف الفكر اليونانى |
| (٤) أفلاطون | (٨) برجسون |

(ج) دراسات إسلامية

- | | |
|--|---|
| (١) التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية | (٤) الإنسانية والوجودية فى الفكر العربى |
| (٢) من تاريخ الإلحاد فى الإسلام | (٥) أرسطو عند العرب |
| (٣) شخصيات قلقة فى الإسلام | (٦) المثل العقلية الأفلاطونية |

(د) ترجمات - الروائع المائة

- | | |
|----------------------------------|-----------------------------|
| (١) أينستدورف: من حياة حائز نوبل | (٥) جيتة : الأنساب المختارة |
| (٢) فوكيه : أندين | (٦) هيلدرلين : هيريون |
| (٣) جيتة : الديوان الشرقى | (٧) نيتشه : زرادشت |
| (٤) بيرن : أسفار انشيلد هارولد | (٨) رلكه : صحائف مالتى برجه |



كَمَل طبع كتاب " المثل العقلية الأفلاطونية " بمطبعة دار الكتب المصرية
في يوم الثلاثاء ١٥ ذو القعدة سنة ١٣٦٦ (٣٠ سبتمبر سنة ١٩٤٧) م

محمد نديم
مدير المطبعة بدار الكتب
المصرية

